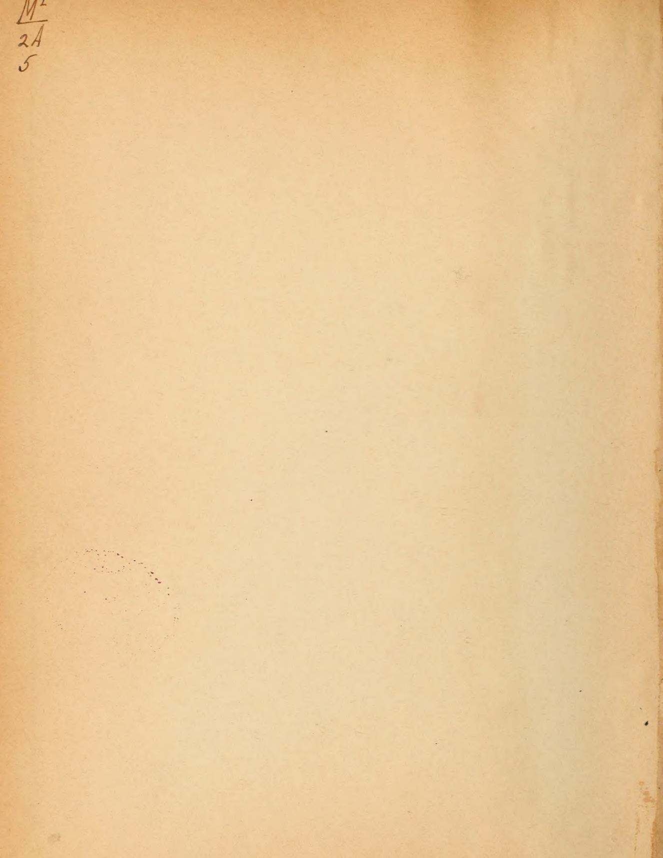
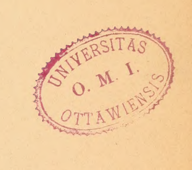





M²
2A
5


UNIVERSITAS
O. M. I.
OTTAWIENSIS

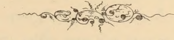


INTRODUCTION

à la Critique Générale

DE L'ANCIEN TESTAMENT

DE L'ORIGINE DU PENTATEUQUE



TOME TROISIÈME

Leçons professées à l'Ecole Supérieure

DE THÉOLOGIE DE PARIS, EN 1888-1889.

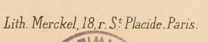
Par M. l'abbé J.P.P. Martin.

PARIS

MAISONNEUVE Editeur

25, Quai Voltaire

Lith. Merckel, 18, r. St Placide. Paris.





Préface

Le volume qu'on va lire met fin à l'étude que j'ai entreprise sur l'origine du Pentateuque à la suite des critiques bibliques contemporains de l'École Nouvelle.

Il ne termine cependant que la seconde partie du plan, tel que je l'avais d'abord conçu, la partie que j'ai qualifiée de Critique historique; et, pour tenir tout ce que j'avais promis, il me resterait encore à traiter la troisième partie, celle que j'ai nommée Critique philosophique; mais je ne compte pas donner, pour le moment, suite à mon projet et je termine ici mes études sur la grande controverse biblique contemporaine, je veux dire, sur l'origine du Pentateuque; je me contente d'indiquer en peu de mots ce que j'entends par Critique philosophique, afin de montrer comment j'aurais exécuté mon plan, si je l'avais réalisé dans son entier: Voici quelle était ma pensée:

La controverse, relative à l'origine du Pentateuque et de la religion Israélite, est extrêmement grave et elle intéresse au plus haut point l'humanité tout entière: d'abord, l'humanité chrétienne, ensuite l'humanité prise dans son ensemble. Et cela se comprend sans peine, quand on fait attention que, sous une forme ou sous une autre, avec quelques additions ou quelques soustractions, la religion de la Bible tend à devenir de plus en plus la religion de l'humanité croyante. Ce ne sont donc pas les savants seuls, les historiens, les archéologues et les linguistes qui peuvent se laisser passionner par le problème relatif à l'origine du Pentateuque et de la religion Israélite; ce sont encore les masses populaires qui doivent se préoccuper de la solution qu'on donne à cette question; car il s'agit là, en définitive, de leurs intérêts les plus essentiels. Dépouillé des biens de la vie présente et ne pouvant pas compter sur les joies de ce monde comme sur une compensation à ses

épreuves et à ses souffrances, le peuple a un intérêt tout particulier à savoir comment la science contemporaine envisage le problème de ses origines et de ses destinées, et de quelle manière elle juge la solution la plus satisfaisante qui en a été donnée jusqu'ici.

Ce n'est donc pas une question exclusivement scientifique qui s'agite dans la controverse relative à l'origine du Pentateuque et de la religion Israélite, c'est une question extrêmement pratique; et la solution qu'on lui donne peut faire sentir son influence sur des millions d'existence.

Or, lorsqu'un problème intéresse l'humanité tout entière, sa solution doit être, avant tout, une solution de sens commun, c'est-à-dire, qu'elle doit s'appuyer sur ces raisons générales et universelles qui peuvent être mises à la portée de tous, et comprises par tous, parce qu'elles n'exigent, pour être perçues, qu'un jugement sain, droit et juste. Il faut, en effet, qu'il y ait proportion entre la fin et les moyens; et la Providence qui gouverne ce monde se doit à elle-même de mettre, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, le nombre, le poids et la mesure: un problème universel doit être capable d'une solution également universelle; il ne peut pas être transformé en problème purement scientifique, parce que la science est et sera toujours l'apanage du petit nombre. Touchant aux intérêts de tout le monde, aux intérêts des petits, des pauvres et des humbles, plus encore qu'aux intérêts des grands, des riches et des savants, un problème universel doit être capable de ces solutions qui sont à la portée de tous.

Et c'est précisément ce qui a lieu dans cette grosse controverse que soulève l'origine du Pentateuque et de la religion Israélite.

Il faut assurément beaucoup de savoir, de science et de loisirs pour suivre, jusques dans ses plus minutieux détails et dans ses moindres replis, la critique biblique contemporaine; pour apprécier la valeur de ses assertions et des preuves qu'elle apporte à l'appui; pour découvrir le côté fort et le côté faible de ses théories secondaires; pour reconnaître les sophismes de ses arguments lin-

guistiques ou historiques et y répondre par des raisons de même nature ; oui, il faut beaucoup de science, beaucoup de temps et de loisirs pour suivre pas à pas la controverse contemporaine, mais il ne faut pas une science consommée pour juger de l'ensemble de son système et pour apercevoir son irrémédiable faiblesse.

La controverse relative à l'origine du Pentateuque et de la religion Israélite ne relève pas uniquement de la linguistique, de l'archéologie et de l'histoire ; elle relève, avant tout, de la philosophie : de cette philosophie générale, de sens commun, de jugement sain, droit et juste qui est l'apanage de l'humanité tout entière.

On peut donc, à prendre les choses en général, faire deux études sur les travaux de la critique biblique contemporaine : l'une purement scientifique, dans laquelle on soumet au contrôle, les théories, les travaux et les résultats de cette critique, en employant les mêmes instruments, en se servant de l'histoire, de l'archéologie et de la linguistique, pour tout discuter, tout apprécier, tout juger ; l'autre surtout philosophique, où omettant les détails et les points secondaires pour ne tenir compte que des assertions générales et des résultats d'ensemble, on se borne à comparer ces résultats d'ensemble et ces assertions générales avec les principes qui régissent le monde intellectuel, moral et religieux, afin de voir jusqu'à quel point les uns heurtent les autres ou s'accordent avec eux.

Afin de mieux faire comprendre ma pensée, je choisis un exemple.

Si on accepte les théories des critiques contemporains, le Pentateuque actuel n'est qu'une oeuvre de supercherie, de supercherie bien intentionnée si on le veut, mais, au fond et en dernière analyse, une oeuvre de supercherie.

Déjà cela paraît un peu difficile à admettre, lorsqu'on songe que, pour réussir comme elle l'a fait, cette supercherie a dû compter sur la connivence de tout un peuple, si bien que le secret n'a jamais été trahi ; mais ce n'est pas tout ou plutôt ce n'est rien : l'invraisemblance de la théorie ou de l'hypothèse des savants augmente et atteint le comble, quand on fait attention que, d'a-

près la critique contemporaine, cette supercherie s'est perpétuée pendant cinq ou six siècles; ainsi supercherie, quand l'auteur Jéhoviste écrit, au dixième siècle, ses récits historiques; supercherie encore, lorsque, vers la même époque ou peu de temps après, l'auteur du Livre de l'Alliance (Exode XX-XXIV) rédige son Code, le plus ancien de tous ceux qui figurent dans la Bible; supercherie, lorsque, deux ou trois cents ans plus tard, le Deutéronomiste invente, de toutes pièces, le Code Deutéronomique (Deut. V ou XII-XXVI, XXVIII); supercherie dans toute l'École deutéronomiste, quand elle complète l'œuvre de son fondateur, en composant l'introduction (Deut. I-IV, peut-être V-XI), la fin du Deutéronome (Deut XXVII, XXIX-XXXI, XXXII, XXXIV) et une grande partie de Josué; supercherie dans Ezéchiel et l'auteur ou les auteurs du Petit-Lévitique (Lévit. XVII-XXVII); supercherie dans les auteurs du Code sacerdotal (Exode XXV-XL; Lévitiq. Nombres), quant au sixième ou au cinquième siècle — on ne sait pas au juste quand — ils mettent par écrit les idées et les conceptions de leur temps relativement à l'époque mosaïque; supercherie enfin, dans Esdras ou dans ceux qui, au cinquième ou au quatrième siècle, de cette dizaine d'œuvres isolées, ayant chacune son existence propre et indépendante, font une œuvre unique et très unique, à savoir le Pentateuque actuel!

Même formulée dans ses lignes générales, cette théorie heurte toutes les notions de sens commun inhérentes à la nature humaine, et cela suffit déjà pour en démontrer la fausseté. Mais l'opposition entre les deux, je veux dire, entre les assertions des critiques et les données de la simple raison, devient plus violente quand on entre dans les détails et qu'on examine tout ce que suppose le système en faveur chez les critiques contemporains. Comment? — Voilà des séries de législateurs — une dizaine ou une douzaine au moins — voilà des séries de législateurs, séparées entre elles par des siècles — c'est l'hypothèse — et elles s'accordent les unes avec les autres, profèrent la même note, poussent le même cri, rendent le même son! Un même esprit et un même souffle

les anime, elles présentent partout les mêmes caractères généraux, elles ont les mêmes défauts et les mêmes vertus, et, dans tout cela, il n'y a que supercherie, fausseté, invention, imagination! Tout cela ne repose sur rien de réel ! Tout cela est l'oeuvre de faussaires ! — En vérité ce sont de singuliers faussaires que ces pléiades de législateurs juifs ! on aura beau fouiller tous les recoins de l'histoire qu'on ne trouvera nulle part ailleurs rien de pareil.

Et ce n'est pas tout que d'affirmer cela ; il faut l'expliquer, et le rendre acceptable pour la raison humaine. On a beau en effet inventer des partis mosaïques que cela n'explique rien et que les difficultés demeurent toujours les mêmes.

En premier lieu, l'histoire ne nous dit rien de ces partis mosaïques, ce qui est certainement une grave lacune. De plus, les hommes qui existent en chair et en os ont bien du mal à créer des partis ; mais tout le monde sait que les hommes qui n'existent pas et n'ont jamais existé ne deviennent jamais les fondateurs de partis politiques ou religieux. Tel est cependant le cas de Moïse: Quand on a lu Kuenen, Welhausen, Reuss, etc, on se demande si, d'après ces critiques, Moïse a réellement existé, et on a bien du mal à répondre, oui. On n'oserait pas, en tout cas mettre la main au feu pour l'affirmer. Comment veut-on dès lors que Moïse soit demeuré chef de parti pendant des siècles ?—

Et puis encore, quelles oeuvres que celles qu'ont produites ces faussaires Israélites ! Il n'y a pas de parallèle à chercher dans toutes les littératures du monde ; on n'en trouverait pas. Mais ce qu'il y a de plus étonnant dans ces oeuvres, c'est la constance c'est l'unité de note de toutes ces productions que séparent des siècles et on veut que tout cela, soit le produit de ce qu'il y a de plus variable et de plus ondoyant sur la terre, de la pure invention, de la supercherie ! Est-ce possible ?— La raison peut-elle admettre une telle explication ? Celle-ci est-elle dans l'ordre des choses humaines ?— A-t-on jamais vu des faussaires travaillant à des siècles de distance les uns des autres, montrer la même tendance dans leurs aspirations, la même constance dans leurs

idées, la même unité dans leurs conceptions ? — C'est donc tenter l'impossible que de vouloir faire sortir une oeuvre comme le Pentateuque de la collaboration d'une douzaine de faussaires écrivant, qui en l'an 900 ou 1000, qui en l'an 620, qui en l'an 570, qui en l'an 450 ou 390 ! — Si telle a été, en réalité, l'origine du Pentateuque, c'est une oeuvre plus unique encore par sa composition que par son objet. On ne trouve ailleurs rien de semblable.

Il serait donc possible de faire, sur les théories des critiques contemporains relatives à l'origine du Pentateuque et de la religion Israélite, une étude très scientifique mais d'une forme moins savante que celle que nous terminons en ce moment ; étude où on discuterait la méthode, les procédés, les assertions, les théories et les résultats des travaux contemporains, en s'appuyant sur des principes généraux, sur des données de sens commun et dans laquelle, par suite, on se mettrait plus à la portée des lecteurs doués d'une intelligence commune, ou pourvus d'une culture moyenne.

Telle est précisément l'étude que nous avions en vue, lorsque nous parlions de Critique philosophique. L'objet de ce travail serait au fond le même que celui des deux parties auxquelles nous avons donné le nom de Critique littéraire et de Critique historique ; seuls, la méthode, les procédés et quelques détails seraient différents ; mais, cette étude ferait, double emploi, à côté des précédentes, ou elle s'adresserait à d'autres auditeurs. Voilà pourquoi nous renonçons, pour le moment, à l'accomplir, non pas qu'elle nous paraisse inutile, mais parce qu'elle n'est pas nécessaire et qu'elle peut-être exécutée à part.

Ce serait avant tout une oeuvre de vulgarisation, une oeuvre de vulgarisation par ceux à qui elle s'adresserait et une oeuvre de vulgarisation par la forme dont elle serait revêtue.

Une étude de ce genre, quoique moins savante dans la forme, rendrait cependant un service signalé aux générations de notre temps, qui sont trop portées à se laisser séduire par ce qui a l'apparence de recherches scientifiques ; trop disposées à croire sur pa-

role l'auteur qui accompagne ses affirmations de nombreuses indications de textes et peu habitués à discuter les arguments, surtout à vérifier les textes; mais, pour faire autorité, un travail de vulgarisation doit reposer sur un travail scientifique où l'on répond aux difficultés du doute et du scepticisme, en se servant des mêmes moyens, en faisant appel à l'histoire, à l'archéologie et à la linguistique. En un mot, l'oeuvre de vulgarisation ne vient utilement qu'après l'oeuvre de science: celle-ci est la préparation nécessaire de celle-là, de même que celle-là est le couronnement de celle-ci.

Voilà pourquoi, dans mes recherches sur l'origine du Pentateuque, je me suis préoccupé, avant tout, de l'oeuvre de science; mais je n'oublie pas l'oeuvre de vulgarisation et je l'exécuterai peut-être un jour, si Dieu me prête vie et santé.

Je ne veux pas terminer cette préface, sans remercier mon fidèle copiste du concours qu'il m'a prêté dans la préparation des pages suivantes pour la lithographie. Il s'est bien trompé plus d'une fois, mais, outre que « errare humanum est », je ne dois pas oublier que je n'ai pas toujours corrigé ses erreurs, bien que j'ai relu avec soin, et la copie qu'il avait préparée, et la première épreuve que le lithographe avait soin de m'envoyer. Afin de réparer, dans la mesure du possible, les fautes que mon copiste et moi avons commises, je vais donner une liste des principaux errata, et, pour le reste, je m'en remettrai, suivant l'usage, à la bienveillance du lecteur.

Errata

Erreur	Page	Ligne	Correction
Chimrath	15	1	Chimnath
n'auraient ni	42	14	n'auraient été, ni
idôles	115	16 et passim	idoles
subsistent	142	11	subsistant
fréquemment	153	10	fréquent
dance	154	14	danse
sortis	155	13	sorties
3	181	4	30
XV, 1-13	217	18	XVI, 1-13.
imaginés	224	23	imaginé
S'ils	251	33	s'il
XXVIII, 29-30	287	24	XXIX, 29-30
Josédech	296	33	Séraïah,
révèle	297	23	révélé
d'Ephod	298	3	l'éphod
II Sam. II	302	1	I Rois II.
Zacharie VII	314	18	Zach. XII. —
reconnues	319	28	reconnus
a interpolé	320	31	a été interpolé
nous proposons	465	18	nous nous proposons
Chroniques VII	472	26	II Chroniques VII
Deutéron. XV,	474	8	Deutéron. XVI
Joubert	476	32	Imbert
le	481	16	le laisserez
maison	489	22	moisson
Izeel	504	21	Izreël
des chélems	513	21	de chélems
antérieure	522	12	antérieur.

Cætera corriget benevolus lector.

Paris, ce 15 Juin 1889.

J. P. P. Martin.

Livre troisième.

Les Institutions Mosaïques.

1°.– Nous arrivons enfin à la dernière partie de nos recherches historiques, à la plus compliquée et peut-être aussi à la plus importante, à ce qu'on appelle, d'un nom commun et général, les Institutions Mosaïques.

« Objet général du livre troisième. – Recherches historiques sur les institutions Mosaïques. »

2°.– Les Institutions Mosaïques ! – Voilà un mot qui doit sonner d'une étrange façon aux oreilles de ceux qui admettent à peine l'existence de Moïse ! – Si Moïse n'a pas existé, ce n'est plus la peine de parler d'institutions mosaïques : en tout cas, si on en parle, ce ne peut-être que dans un sens tout-à-fait impropre : comme on parle d'œuvres placées sous des noms supposés, parce qu'on en ignore les auteurs véritables. Or, il n'y a pas de doute que l'École critique biblique contemporaine, l'école évolutioniste, l'École dont Kuénen, Wellhausen, Reuss, Renan, Robertson Smith font partie, n'incline à considérer Moïse comme un personnage purement mythique, dont l'existence est un problème, mais dont l'activité législative a été certainement nulle. Tout le monde ne va pas, sans doute, jusqu'à nier l'existence de Moïse ou jusqu'à révoquer complètement en doute son activité législative, mais on restreint, en tout cas, celle-ci beaucoup, et on n'admet même pas, d'une manière unanime, que Moïse ait publié le Décalogue ! Oui, même le Décalogue ! (1) M. Renan affirme que le Décalogue a

« Sentiment de l'École Évolutioniste sur cette question. »

---

(1).– « Sans anticiper ici sur des recherches que nous allons faire,
» nous pouvons affirmer déjà que les dix paroles n'ont pas plus de
» droits d'être considérées comme étant d'origine mosaïque qu'au-
» cune autre partie du Pentateuque. Mais ceci est vrai en particulier
» du précepte cité tout-à-l'heure (Tu n'auras pas d'autres dieux
» devant ma face, Exode XX, 3; Deut. V, 7). – Si nous n'avons pas
» le droit d'appeler Moïse monothéiste, on peut considérer comme

été rédigé à Jérusalem (1) et J. Welhausen en retarde la promulgation jusqu'au règne de Manassé! (2).

„ probable qu'il reçut une telle impression de la puissance et de la „ gloire du dieu de sa nation, qu'il le choisit pour le seul objet de son „ culte et qu'il fit de ce choix une loi pour tout Israel. Rien de plus, „ mais aussi rien de moins, voilà ce qui est contenu dans ces paroles: „ « tu n'auras pas d'autres dieux devant la face de Jahveh.„ A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 280. – Cf. 282. – Il faut observer cependant qu'à la page 285, Kuenen incline à admettre le Décalogue comme d'origine mosaïque. La tradition lui semble ancienne et respectable. –

(1). – „ Le Décalogue fut écrit probablement dans les chambres „ qui entouraient le temple. Plusieurs fois, dans son histoire, Israel „ est arrivé à aimer ce qu'il avait d'abord haï et à faire contribuer „ à son œuvre ce qui pouvait y sembler le plus contraire. Même Jahvé a plié sous ce génie de fer. Une idole, un faux dieu, s'il en fut, est „ devenu, sous l'action constante d'une intense volonté, le seul Dieu „ véritable, celui qu'on sert en étant juste, qu'on honore par la pureté du cœur. „ – E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 1er Décembre 1886, p. 533. –

(2). – J. Welhausen, Prolegomena to the history of Israel, p. 486. „ Peut-être faut-il rapporter à cette période le Décalogue, dont le silence sur le culte est si éloquent. „ – Il s'agit, dans le contexte, du règne de Manassé. Observons, en passant, que le docte professeur de Marbourg a, comme tous ses collègues, une singulière façon de faire l'histoire littéraire. Il rapporte au règne de Manassé les chapitres VI, 1–VII, 6 de Michée, quoique Michée, ayant prophétisé sous Joathan (752-737), Achaz (737-723) et Ezéchias (723-696), fut très probablement mort, lorsque Manassé monta sur le trône (Michée I, 1-2). – Sait-on pourquoi Welhausen rajeunit ainsi Michée? – C'est parce que Michée fait une allusion au sacrifice des premiers-nés et à leur consécration (à Moloch?)! – Comme si d'autres personnes que Manassé n'avaient pas pu se rendre coupables de ce crime avant lui; sans

On a donc bien raison de se demander ce que peut avoir fait Moïse, même si Moïse a existé, puisqu'on lui refuse jusqu'à la promulgation du Décalogue.

Voilà où on en est arrivé dans ce qu'on appelle des noms d'École critique, d'École Nouvelle ou d'École Évolutioniste !

"Sentiment de la Synagogue et de l'Église sur le même sujet."

3°.- Rien n'est plus opposé à l'enseignement de l'opinion Judéo-Chrétienne, qui considère Moïse comme étant l'auteur ou le promulgateur des institutions décrites dans le Pentateuque, au moins dans leur ensemble. Qu'il se soit produit, dans le cours des siècles, des altérations et des retouches ; que certaines parties du texte aient été remaniées ou refaites, l'opinion Judéo-Chrétienne ne fait pas difficulté de l'admettre en principe, sauf à déterminer, à l'aide des divers moyens que fournit la science, jusqu'où sont allées, dans les cas particuliers, ces retouches et ces altérations. Quant à l'ensemble, elle conteste toutes les affirmations de la science contemporaine ; et, si elle est disposée à faire après examen, des concessions de détail à reconnaître le bien fondé de quelques observations où la justesse de quelques conclusions isolées, elle repousse la masse des assertions qu'émettent les Rationalistes contemporains. La Synagogue et l'Église chrétienne agissent ainsi, non pas en vertu de principes préconçus, de systèmes arrêtés d'avance et qu'il faut justifier, mais 1°. en vertu d'une possession qui remonte à une antiquité immémoriale et qui est appuyée sur des titres très légitimes. 2° et parce que les explications données par les critiques sont infiniment moins satisfaisantes pour la raison que ne l'est l'opinion traditionnelle.

"Sur quoi s'appuie la critique contemporaine pour rejeter l'opinion traditionnelle ?"

4°.- On ne peut pas reprocher à l'opinion traditionnelle d'avoir inventé un principe nouveau et d'avoir, au nom de ce principe nouveau, refondu les textes et remanié les faits ; car il y a longtemps que les principes admis par l'École traditionnelle Judéo-chrétienne

---

que les livres des Rois ne nous en disent rien ! - Voilà sous quels futiles prétextes on remanie toute l'histoire littéraire de la Bible et sur quelles fragiles bases on édifie la critique biblique contemporaine. -

ont cours dans le monde ; personne ne peut le contester et ne le conteste, même dans l'École critique. Tout ce qu'on peut soutenir, c'est que l'opinion traditionnelle est erronée et qu'elle repose, ou sur des principes faux, ou sur des faits mal saisis et mal interprétés. Et c'est, en effet, là ce que l'on essaie de prouver.

„ Les principes fondamentaux de la critique biblique sont nouveaux. – On peut fixer la date de leur éclosion. „

5°.– Mais ce qu'on ne peut pas reprocher à l'opinion traditionnelle, on peut le reprocher, et à bon droit, à l'École critique nouvelle. Toutes ses théories, tous ses remaniements de textes et toutes ses interprétations de faits, lui sont inspirées, au fond, par deux principes nouveaux, complètement nouveaux, tellement nouveaux qu'on pourrait fixer l'époque où ils ont été promulgués :

Le premier est la négation du miracle et du surnaturel.

Le second est le dogme de l'évolution.

a) „ Négation de la révélation. „

a) En vertu du premier principe, on rejette l'histoire Mosaïque comme essentiellement fausse. Il n'y a pas eu de révélation mosaïque, parce que la révélation, une révélation faite par Dieu à l'homme, est impossible. Par conséquent, il n'y a pas lieu de s'en occuper : c'est un fait qui ne peut pas être historique.

Il va sans dire qu'entre l'École critique et la tradition chrétienne l'opposition sur ce point est radicale. Mais, ce n'est pas tout, car, à supposer qu'une révélation, comme celle dont parle le Pentateuque — fût impossible, on comprendrait encore beaucoup mieux ce livre, en admettant qu'il est l'œuvre de l'imposteur Moïse qu'en le faisant produire par une longue série de faussaires et d'imposteurs distribués sur un espace de cinq ou six siècles.

b) „ Le dogme de l'Évolution. „

b) Pour ce qui est du second principe, du dogme de l'Évolution, l'opposition est un peu moins radicale, car il y a une évolution qu'on peut admettre et qu'il faut admettre. Tout ce qui traverse ce monde et tout ce qui vit des siècles, subit, dans une certaine mesure, la loi du développement. Tout change en ce monde et rien ne demeure dans le même état : Tout est soumis à la loi du progrès ou du recul, disons mieux, du changement. Mais ce n'est point là de l'évolution, au sens où l'entendent les critiques bibliques de l'École de Kuénen.

Dans l'Evolution, entendue au sens où le font Kuenen et son école, il y a passage d'un genre à un autre genre, par exemple du naturel au surnaturel, du fétichisme, du particularisme, du monolâtrisme, au suprasensisme, à l'universalisme, au monothéisme.

Pour l'École évolutioniste, le monothéisme, qui est devenu ou devient la loi du monde civilisé, n'est que le produit forcé, en quelque sorte obligatoire, d'un germe naturel. Les peuples arrivent au monothéisme, à une conception d'un Dieu universel, spirituel et parfait, par le jeu normal d'une loi du monde moral et intellectuel, de même que le grain de blé, confié à la terre dans de certaines conditions, devient une pousse, un chalumeau, un épi, du grain, etc..

Dans le Judaïsme et le Christianisme, il n'y a donc rien de surnaturel: Ce sont deux choses qui se sont produites forcément par le simple jeu des lois de la nature: Il n'a pas pu et il ne pouvait pas en être autrement.– Tel est le second principe fondamental admis dans l'École critique biblique contemporaine.

6°.– On comprend qu'avec de pareils principes comme points de départ, il est difficile pour les Rationalistes contemporains, de s'entendre avec les Juifs et les Chrétiens, avec l'opinion courante dans le monde depuis deux mille cinq cents ans au moins. Il faut que la Bible ou que ces principes craquent; il n'y a pas de milieu. Et comme les critiques répètent volontiers le mot: « périsse le monde plutôt que nos principes! » il s'en suit que la Bible doit être forcément refondue et reconstituée en entier, depuis sa première jusqu'à sa dernière page, afin qu'elle puisse s'accorder avec les « immortels principes.» (1)– On a pu s'apercevoir déjà

« Opposition radicale entre ces deux opinions contradictoires. »

(1).– « Quelquefois un principe philosophique, scientifique, ou
» autre principe à priori modifié incontestablement les résultats
» qu'on a obtenus. Prenons, par exemple, la littérature qu'on
» appelle la Bible. Si un critique se met à l'œuvre, avec la con-
» viction que tout développement religieux est allé primitivement
» de bas en haut, du fétichisme à l'animisme, ou n'importe quoi
» et par le polythéisme au monothéisme, il sera obligé de modi-

qu'il en est ainsi et que la critique biblique contemporaine est, avant tout, une affaire de critique littéraire (1).

„ Fausseté radicale des „ principes et de la „ manière de procéder de l'École critique „ biblique. „

7°.– Qu'une telle manière de procéder soit fausse et contraire aux données de la simple raison, c'est ce qui est clair comme le jour. Il est bien clair qu'aucun critique vraiment digne de ce nom „ne doit être „gouverné consciemment ou inconsciemment par des principes qui déterminent à priori ce qui est et ce qui n'est pas historique (2).„

Partant de principes aussi opposés, l'École critique et l'École traditionnelle n'ont pas grande chance d'arriver à s'entendre et elles ne peuvent pas beaucoup argumenter. Tout ce qu'elles peuvent faire, c'est d'appeler au bon sens et à la raison universelle. L'École critique a parfaitement le droit de demander compte à l'École traditionnelle de certains faits qui, d'une manière ou d'une autre, ne semblent pas concorder avec ses explications; mais l'École traditionnelle, à son tour, a droit de dire à l'École critique: « Vous prétendez expliquer l'origine „ et l'existence du Judaïsme et du Christianisme autrement que je „ ne le fais depuis, au moins, deux mille cinq cents ans, mais vous „ devez avouer que c'est là une prétention hardie et vous ne pouvez „ pas vous étonner si je vous demande des preuves et si je passe toutes vos affirmations au crible de la critique et du bon sens. Vous „ espérez satisfaire ma raison, hé bien! J'interroge ma raison, rien „ que ma raison et je lui demande si elle est satisfaite de vos théo- „ ries, de vos hypothèses et de vos affirmations.– Vous contestez la lé- „ gitimité de ma possession; vous discutez mes preuves et vous sou- „ levez des objections. Mais j'ai autant et plus de droits que vous

---

„ fier, dans une large mesure la chronologie traditionnelle des Écritures. „ — Il faut que celle-ci ou que sa conviction à priori disparaisse. „ C'est là le secret de beaucoup des conclusions de ce qu'on appelle „ la haute critique historique.„ D. W. Simon. The Bible an outgrow of Theocratic life, 1886, in-8°.

(1).– L'appréciation complète de la vie et de la littérature Juives „ dépend de la Chronologie que nous avons de son histoire. Ibid. p. 49.

(2).– Ibid. p. 50.–

» et je puis, je dois même examiner vos preuves et voir si elles ne
» soulèvent pas des objections, de fortes objections; des objections si fortes
» que je sois obligé de rejeter votre système. »

Tribunal auquel les deux opinions font « appel. – Raison et bon sens. »

8°.– C'est donc « un appel à la raison et au bon sens », c'est-à-dire au seul arbitre commun, admis de part et d'autre, que font simultanément et l'École critique et l'École traditionnelle. Et c'est devant ce Juge qu'elles portent leurs preuves et leurs difficultés.

Telle est la méthode que nous allons encore suivre dans la troisième partie de ce que nous avons appelé la critique historique. Nous allons étudier les « Institutions dites Mosaïques », et, comparer les explications qu'en donnent les deux écoles, l'École critique et l'École traditionnelle, pour arriver à déterminer quelle est celle des deux qui raisonne le mieux, devant le tribunal du simple bon sens.

Division de la matière « à traiter. »

9°.– En présence d'un sujet aussi vaste et aussi compliqué que celui qui est compris sous le nom générique d'« Institutions Mosaïques », il est nécessaire de procéder avec beaucoup d'ordre et de méthode pour arriver à être compris. Or, si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur ce qu'on appelle les « Institutions Mosaïques », nous voyons qu'on peut ranger sous six chefs généraux, à peu près tout ce dont nous devons parler. Il faut distinguer, en effet: 1°. l'objet du culte.– 2°. le ministre du culte.– 3°. le lieu du culte. – 4°. la forme du culte.– 5°. l'époque ou le temps du culte.– 6°. les institutions sociales.– Ce sont les six chapitres dans lesquels nous partagerons ce troisième livre.

Chapitre premier.

L'objet du culte (1).

Le monothéisme.

1°.– Que les Juifs se soient faits, à un moment donné

---

(1).– Nous nous servirons toujours du terme « Jéhovah » parce qu'il est reçu dans notre langue, et que nous ne voyons aucune nécessité de jeter le trouble dans les esprits, pour pratiquer ce que

„des Juifs devient de plus en plus la religion du monde civilisé.„

de leur histoire, une juste idée de Dieu, une idée tout-à-fait rationnelle, c'est ce que personne ne conteste, et voilà pourquoi, cette idée, après avoir été la propriété exclusive de la nation Juive, est devenue, ou devient, tous les jours, celle du monde civilisé. Le Dieu des Juifs a commencé par devenir celui des chrétiens; plus tard il a été celui des Arabes; et il est aujourd'hui celui qu'adoptent tous les peuples, au fur et à mesure qu'ils passent de la barbarie à la civilisation. Rien ne résiste longtemps devant lui, dès qu'il est bien connu. Toutes les divinités disparaissent, toutes les idoles s'écroulent, tous les temples s'effondrent aussitôt qu'il se manifeste, environné d'une suffisante lumière, et ce n'est pas exagérer que de rappeler ici qu'à son aspect on entend retentir partout le cri: „Les dieux s'en vont!„ — Oui les dieux s'en vont devant le Dieu des Juifs; et ces dieux, en s'en allant, laissent la place absolument vide, ou bien c'est le Dieu de la Bible qui prend leur place. Ou monothéiste ou athée, voilà quel sera, dans peu de siècles, l'avenir de l'humanité toute entière!

„Cela prouve que l'idée de Dieu possédée par les Juifs est éminemment rationnelle.„—

2°.— Ce fait prouve, à lui seul, que la conception de la divinité possédée par les Juifs, est une conception éminemment rationnelle, puisque la raison humaine, aussitôt qu'elle se trouve en sa présence, l'adopte sous toutes les latitudes, dans tous les climats et à toutes les époques de l'histoire. Cela est tellement vrai que l'homme civilisé n'a pas plutôt perçu cette idée de Dieu, qu'il la garde, ou bien, s'il y renonce, il n'est plus rien du tout. Monothéiste ou athée, telle est l'alternative qui se réalise presque partout. La rechute du monothéisme, entendu à la façon Juive et chrétienne, dans le polythéisme et l'idolâtrie est un phénomène

---

nous considérons comme de la tartuferie scientifique.— Quelle nécessité d'écrire, en effet, Jahveh, au lieu de Jéhovah, alors surtout que l'étymologie du mot n'est pas absolument certaine?— Conséquemment nous devrions dire Jéhovisme. Mais, toujours par la même raison, nous parlons de Jahvéisme, parce que le terme, quoique récent, a été introduit dans notre langue.— Et lui seul, d'ailleurs, il trahit son origine et caractérise une école.—

si rare et si exceptionnel, qu'on peut n'en tenir aucun compte. S'il est même réel et non simplement extérieur ou apparent, il constitue une véritable monstruosité dans l'ordre moral, qui ne peut être traitée que comme une exception à la règle générale.

Nature de ce fait. — Il est colossal dans le monde moral. — Circonstances qui le rendent encore plus étonnant.

3°. — Ce fait — l'existence du Monothéisme Juif et la diffusion de ce monothéisme au sein de l'humanité — ce fait, disons-nous, est quelque chose de colossal dans l'histoire du monde. Dans l'ordre religieux et moral — le premier ordre dans les connaissances de l'homme — c'est ce qui se présente à l'intelligence de plus étonnant et de plus singulier. Et ce qui augmente l'étonnement qu'on éprouve, dès qu'on se met à observer ce phénomène, c'est que rien ne paraît prédisposer le peuple Juif à jouer un pareil rôle: comme nation, la race Juive n'est qu'un rameau, et pas le plus considérable, des races sémitiques. Toutes les branches de la même famille, au milieu desquelles s'écoulent sa vie, croupissent dans la plus grossière idolâtrie. Les peuples les plus policés du monde antique, ceux avec lesquels la race Israélite se trouve d'abord en contact: les Egyptiens et les Assyriens, sont également polythéistes, fétichistes, idolâtres. Les Grecs et les Romains, qui entrent plus tard en rapports avec elle, ont un vaste et curieux panthéon, lequel rivalise avec celui des peuples d'Asie, avec celui des Assyriens et des Egyptiens; et, bien que les flots de ces races voisines ou lointaines viennent recouvrir successivement la Palestine, le Juif vaincu, asservi, dominé, captif ou transplanté, demeure toujours lui-même, conserve ses croyances, se débarrasse du limon laissé par les alluvions et retrouve toujours et partout son antique credo: « En dehors de Jéhovah il n'est pas de Dieu véritable! » Ce vaincu de tous les peuples, sous le rapport profane, finit par vaincre tous les peuples sous le rapport religieux: il ferme, vide, détruit, supplante tous les panthéons et impose à tout l'univers sa croyance en un Dieu unique, tout puissant, parfait. Les Grecs se soumettent d'abord, les Romains ensuite, et depuis, les peuples viennent tous successivement ou à la fois rendre hommage au Dieu des Juifs. —

Où vit-on jamais rien de pareil ?– Ou trouvera-t-on jamais rien de semblable ?–

Et ce qui augmente de plus en plus l'étonnement, c'est que ce peuple n'est quelque chose qu'au point de vue religieux. Dans le domaine des arts, des sciences, de l'influence politique, etc., ce peuple n'est rien, absolument rien. En tout ou presque tout, il dépend de ses voisins, de ses rivaux, même des étrangers. Il n'y a qu'une chose, par laquelle il demeure lui-même, sans égal, sans pareil ; qu'une chose par laquelle il domine les peuples antiques les plus grands comme les plus petits : sa conception de la Divinité !

„ Il ne s'agit donc pas de prouver le fait.- Il est reconnu de tous.- Il s'agit de l'expliquer."

4°.– Ce fait est, à la fois, si certain et si visible, que personne n'ose le méconnaître et le nier. Tous les penseurs le proclament, quelle que soit, d'ailleurs, la façon dont ils l'expliquent.

Il ne s'agit donc pas ici d'étudier le fait en lui-même ; il s'agit de se rendre compte de ce fait et de voir, entre les diverses explications qu'on en donne, quelle est celle qui satisfait le mieux la raison.

„ Double explication de ce fait. L'explication traditionnelle et l'explication de l'École Evolutioniste."

5°.– Dès que nous nous plaçons sur ce terrain, nous nous trouvons, tout de suite, en face de deux explications diamétralement opposées, l'une l'explication traditionnelle et l'autre l'explication de l'École critique ou évolutioniste. Ce sont ces deux explications que nous nous proposons d'examiner à part, en étudiant les raisons qu'elles offrent l'une contre l'autre.

Article premier.

L'explication traditionnelle.

Pour procéder avec ordre, nous exposerons d'abord cette opinion et ensuite nous examinerons les difficultés qu'on lui oppose.–

Paragraphe premier.

Exposé de l'opinion traditionnelle.

1° - Cet exposé peut-être résumé d'une manière fort courte; il suffit, en effet, de dire que, d'après l'opinion Judéo-Chrétienne, l'exposé développé de l'origine du Monothéisme est contenu dans les cinq livres qu'on appelle le Pentateuque, lesquels livres renferment, en substance, des faits historiquement vrais et non pas seulement des faits imaginaires, mythiques ou légendaires.

Résumé de l'opinion traditionnelle.

2°- On peut distinguer, avec le Pentateuque, trois époques dans l'histoire du Monothéisme Juif.- 1°. l'époque de la création au déluge. Révélation du Monothéisme au premier homme et conservation du monothéisme jusques au déluge dans quelques individus ou familles privilégiées. — 2°. seconde époque du déluge à Moïse: perversion de l'idée de Dieu et comme conséquence révélation de Dieu faite à Abraham, dans la famille duquel plusieurs révélations successives la préservent, au moins jusqu'à la captivité en Egypte. — 3° troisième époque de l'Exode au huitième siècle. Choix, non plus d'une famille, mais d'un peuple pour être le dépositaire des croyances monothéistes, et, afin d'obvier à la déperdition de ces croyances, organisation d'une économie toute spéciale. Dieu se choisit un peuple entre tous les peuples; il se l'attache par des bienfaits, qui sortent de toutes les espèces et de tous les genres connus parmi les hommes, de manière que leur souvenir, gravé profondément dans sa mémoire et demeurant à jamais inébranlable, préserve ce peuple d'une rechute complète dans l'idolâtrie ou le polythéisme et le conserve comme un germe d'où sortira un jour, pour l'humanité toute entière, la connaissance du vrai Dieu, avec tout ce qu'elle suppose et tout ce qu'elle amène. —

Trois époques dans l'histoire du monothéisme Juif.

3°.- Comme conséquence, constitution d'un régime particulier, qui fait du peuple Juif, au milieu des autres peuples,

Dieu intervient pour fonder le monothéis-

« me. – également pour « le conserver. »

Il intervient un peuple à part; un peuple à part par ses croyances, à part par ses idées; à part par ses lois, à part par ses moeurs, à part par son culte, à part par son histoire. Cette nation est ce qu'on peut appeler une nation providentielle, car une providence particulière l'entoure du commencement à la fin de son histoire.–

« Cette explication est « claire, simple, in- « telligible.– L'Exode « devient le fait au- « quel se rattache l'o- « rigine du monothéis- « me en Israel. »–

4°.– Cette explication est claire, simple et intelligible; elle rend parfaitement raison du fait colossal et singulier dont nous avons parlé plus haut: On comprend, en effet, dès qu'on admet à l'origine l'intervention de Dieu, le phénomène si particulier du monothéisme dans une race que rien ne prédispose à cela, au moins d'un point de vue simplement naturel. Ce qu'il y a d'extraordinaire dans l'apparition du monothéisme au sein de ce peuple devient intelligible. Dieu s'est révélé et il s'est révélé de telle manière qu'il ne peut plus y avoir d'incrédules. Ceux-là même qui ont douté ou qui n'ont pas vu suffisamment, les intelligences fermées et obtuses, les consciences rebelles ou gâtées, sont obligées de se rendre à l'évidence et de s'écrier:

« Qui est semblable à toi, parmi les forts, ô Jéhovah? Qui
» quel est celui qui, comme toi, est magnifique dans la sainteté?
» – Tu es terrible: les louanges (te siéent, car) tu fais des choses
» merveilleuses. Tu as étendu ta droite et la terre a englouti (les
» Egyptiens)! Tu as conduit, dans ta miséricorde, le peuple que
» tu as délivré, et, dans ta force, tu l'as porté dans la demeure de
» ta sainteté! Les peuples ont entendu et ils seront dans l'effroi. La
» douleur s'est emparée des habitants de la Palestine; les princes d'É-
» dom ont été saisis d'étonnement et la terreur a fondu sur les
» forts de Moab. Tous les habitants de Canaan se sont évanouis.
» Sur eux tomberont la terreur et l'effroi, à cause de la grandeur
» de ton bras. Tous (les peuples étonnés) se taisent, silencieux
» comme la pierre! » (Exode XV, 11-16).–

Au fond, c'est là le grand événement qui a converti à jamais le peuple Juif à la croyance en Dieu et en Jéhovah. L'impression a été si profonde qu'elle dure, à la distance des siècles, et qu'elle se répercute d'écho en écho, à travers les âges, jusques

aux derniers temps de la littérature Juive.

Le reste n'a été que la conséquence de ce premier évènement. La législation du Sinaï, au milieu des éclairs et des tonnerres, le séjour au désert et la conduite de la Providence, sont la suite du rapprochement, nous dirions presque, de l'alliance établie entre Jéhovah et Israel au bord de la mer Rouge. Les rapports entre Dieu et son peuple deviennent plus fréquents, plus intimes, plus étroits, voilà tout. Jéhovah n'est pas, en effet, seulement un Dieu qui veille sur une nation; c'est un père qui dirige son enfant, et c'est la vue ou le souvenir de toutes les merveilles opérées par lui qui arrache encore à Moïse ou au Deutéronomiste ce cri: « Quel est donc le peuple [si] grand qu'il ait des dieux (1) approchant de lui, comme Jéhovah, notre Dieu, toutes les fois que nous l'invoquons? Quel est le peuple [si] grand qui ait des statuts et des prescriptions justes comme la loi que je vous propose aujourd'hui (ô Israel)? (Deutéron. IV, 7-8). »

Ainsi donc, à l'origine, l'intervention de la divinité pour implanter, au sein de la nation Juive, le monothéisme ou la croyance au vrai Dieu, au Dieu que toute raison accepte et peut accepter. Telle est l'affirmation Judéo-Traditionnelle, conforme, d'abord, à ce qui est dit dans le Pentateuque, et conforme aussi ensuite à ce qui se trouve répété dans tout le reste de la Bible. Mais ce n'est pas tout:

« Confirmation de cette explication dans un fait singulier. - La conservation des Israélites au milieu des Cananéens. »

5°.- Ce qui se passe à l'origine, se reproduit ensuite dans tout le cours de l'histoire: Le Dieu qui est intervenu pour implanter le monothéisme au sein du peuple Juif dès le commencement, intervient également pour conserver ce monothéisme; car cette croyance en un seul Dieu est exposée à toute espèce de dangers et cela se comprend aisément: il n'est pas nécessaire de recourir à la Bible pour se rendre compte de ces dangers; il suffit d'avoir

---

(1).- Reuss traduit, dont le Dieu soit aussi près de lui.- Le mot Elohim n'a pas l'article. Il faudrait au moins le singulier: un Dieu, un élohim, si on ne veut pas dire « des Dieux, des élohim », au pluriel.-

quelque idée de l'antiquité et de suivre de loin les découvertes qui se font, tous les jours, sur le terrain occupé par les peuples antiques, par les contemporains, les voisins, les alliés, les amis de Juda et d'Israel. Une race insignifiante numériquement parlant, comme l'était le peuple Israélite, n'aurait pas résisté à l'exemple qu'il avait de toutes parts, si une providence divine n'avait veillé sur lui : « Sans cette solidarité des croyances, dit M. G. Perrot, les Is-
» raélites, pendant la période qui suivit leur immigration en Pa-
» lestine, se seraient certainement fondus avec les Cananéens et
» perdus dans leurs rangs ... séparées les unes des autres par des
» bandes de populations cananéennes, les différentes tribus vivent
» presque étrangères les unes aux autres, dans des bourgades dont
» la plupart n'ont pas de murs; elles se battent parfois entre el-
» les; point d'entente, même pour résister à ces ennemis aux-
» quels elles disputent la terre labourable et les pâturages ... De
» quelque côté qu'on tourne ses regards, en essayant de reconsti-
» tuer l'histoire de cette période, on ne trouve que la faiblesse,
» le morcellement, l'indécision et l'anarchie (1). »

« Quelle raison la Bible donne-t-elle de la conservation des Israélites et de leurs croyances? »

6°.– Ce tableau de l'époque connue sous le nom d'époque des Juges est grandement vrai, mais cela n'en montre que mieux tout ce qu'il y a d'extraordinaire et, on peut le dire, d'extra-naturel dans la conservation de « cette solidarité de croyances » qu'on appelle le Judaïsme. M. G. Perrot constate le fait, sans en donner, sans même en chercher la « raison ». Or, cette raison, la Bible la donne, en particulier, dans le livre des Juges, car elle nous montre Jéhovah intervenant pour conserver la croyance en un seul Dieu, comme il est intervenu pour la fonder : « Le peuple (d'Israel), disent les Juges, servit Jéhovah tous
» les jours (que vécut) Josué et tous les jours que vécurent les Anciens,
» dont l'existence se prolongea après celle de Josué, parce qu'ils
» avaient vu les oeuvres grandes que Jéhovah avait opé-
» rées en faveur d'Israël. Seulement Josué Bar Noun mou-
» rut à l'âge de 110 ans et on l'enterra dans son héritage, à Thim-

(1).– G. Perrot, Histoire de l'Art dans l'Antiquité, IV, p. 139.–

» rath-Séraḥ, sur le mont d'Ephraïm, au nord du mont Gaäch.
» Toute sa génération mourut également et se réunit à ses pères.
» Ensuite vint une génération qui ne connaissait ni Jéhovah,
» ni les oeuvres qu'il avait opérées en faveur d'Israël.
» C'est pourquoi les Israélites firent le mal devant Jéhovah: ils
» servirent les Baals; ils abandonnèrent Jéhovah, le Dieu de leurs
» pères, qui les avait tirés d'Egypte et ils marchèrent après d'au-
» tres dieux, après les dieux des nations d'alentour; ils les adorèrent
» et irritèrent Jéhovah. — Aussi, la colère de Jéhovah s'enflamma
» contre Israël, il le livra aux mains de ses ennemis... Mais
» Jéhovah se laissait toucher par leurs gémissements en face de
» leurs persécuteurs (Juges, II, 7-19).»

L'auteur des Juges continue et montre comment la vie d'Israël ne s'est guère composée, durant cette période, que de chutes et de retours accompagnés de rechutes et suivis d'autres retours. On voit qu'il a le sentiment de la façon dont le monothéisme s'est conservé au sein de sa race. Tant que les Israélites ont gardé le souvenir vivant des merveilles opérées par Jéhovah en faveur de leurs pères, ils sont demeurés fidèles. Du jour où ce souvenir s'est amoindri ou perdu, ils sont retombés dans l'idolâtrie des peuples environnants. En d'autres termes, si le „monothéisme„ établi par Dieu au sein d'Israël s'y est maintenu, ce n'est pas à la „solidarité des croyances„ qu'il faut en attribuer le mérite, c'est à l'action divine qui s'est de nouveau manifestée, d'abord, en châtiant Israël, et ensuite, en le relevant.

Et, il n'y a pas de distinction à faire sur ce point: ce que disent les Juges, le reste de la Bible l'affirme également, à chacune de ses pages. L'action divine a été constante et le dernier livre de la Bible Hébraïque, au dire des critiques contemporains, n'est pas autre chose que l'application à l'Histoire de Juda toute entière de la théorie formulée déjà dans les Juges, ainsi que nous l'avons observé précédemment.

7°. — Par conséquent, le fait unique et colossal, dans l'histoire religieuse du monde antique, ne s'explique pas d'une manière entière, Si la Bible toute mérite quel-

„que créance, le Monothéisme d'Israel n'est naturel, ni dans ses origines, ni dans son histoire.„

naturelle, si la Bible mérite la moindre créance. – C'est l'action de la divinité qui lui donne naissance ; c'est l'action de la divinité qui le préserve de l'anéantissement et c'est encore l'action de la divinité qui préside à tous ses développements.

Si le Pentateuque raconte l'établissement du monothéisme en Israel, le reste de la Bible expose la préservation de ce monothéisme et les phases qu'il a traversées, avant d'arriver jusqu'à nous ; mais toute la Bible suppose, d'une manière plus ou moins expresse, une origine comme celle que nous trouvons développée dans les cinq livres attribués à Moïse. Quiconque ouvre la Bible éprouve une première impression qui répond exactement à ce qu'affirme l'Ecole traditionnelle. Ce que nous disons est tellement vrai, que les critiques de l'Ecole évolutioniste sont obligés eux-mêmes de le reconnaître, ainsi qu'on le verra plus loin. – N'importe à quelle page on ouvre la Bible, on est sûr d'y trouver des attestations qui répondent à la conception que les Juifs et les Chrétiens se font de l'introduction et de la conservation du Monothéisme en ce monde. Bien que le rôle de David et de Salomon ait été fort grand, il demeure cependant toujours secondaire. David et Salomon ne constituent qu'un anneau dans l'histoire du monothéisme Israélite. La chaîne remonte beaucoup plus haut et son point d'attache ici bas est Moïse.

„Les prophètes si estimés des critiques contemporains sont, en particulier, formels sur ce point.„

8°. – Personne ne peut contester cela : les prophètes du huitième siècle savent qu'il faut remonter plus haut que David, quand on veut trouver les origines du monothéisme d'Israel.

Nous n'insistons donc pas et nous ne nous arrêterons même pas à prouver que le Dieu de Moïse a bien les caractères du Dieu universel, du Dieu rationnel, spirituel, tout puissant, infini et souverainement parfait, qui devient tous les jours le Dieu de l'humanité. S'il y a quelque chose à dire là-dessus, l'occasion nous en sera fournie bientôt. C'est pourquoi, après ce court exposé, nous passons aux objections que l'on fait contre l'interprétation traditionnelle.

Paragraphe deuxième.

Difficultés qu'on oppose à l'opinion traditionnelle.

Les difficultés que l'on fait contre l'opinion traditionnelle sont de deux sortes : les unes sont des objections de principe et les autres sont des objections de fait.

Numéro premier.

Objections de principe.

« Les critiques bibliques « se laissent souvent « guider par leurs convictions philosophiques. »

1°.- Quelquefois les critiques bibliques contemporains se défendent de rejeter la Bible au nom de principes philosophiques et de théories arrêtées d'avance. Et cependant, quand on suit leurs discussions et qu'on parcourt leurs écrits, on voit qu'il y en a bien peu qui n'admettent certains faits et n'en rejettent certains autres, en se laissant guider, non par les textes ou les témoignages, mais uniquement par leurs convictions philosophiques, convictions discutables, puisqu'elles ne sont pas admises par d'autres personnes également honnêtes et également savantes.

« Récits du Pentateuque « que rejetés parce « qu'ils sont trop « surnaturels. »

2°.- C'est ainsi, par exemple, que les plus graves objections que l'on fait contre les récits du Pentateuque, reposent toutes sur la négation du surnaturel. On refuse à ces récits tout caractère historique, on les traite de mythes et de légendes et, par suite, on les ramène à une époque relativement tardive.- Pourquoi ?- Uniquement, parce qu'on ne peut pas admettre, dit-on, un surnaturel de cette espèce[1] « Nous avons, dit A. Kuénen, parfaitement le droit de nous demander, à chaque instant : cela a-t-il pu arriver ainsi qu'on nous le » rapporte ? Ce droit a été contesté, en particulier, pour ce qui regarde

---

(1).- Voir, par exemple, ce que dit A. Kuénen, au commencement de sa « Religion of Israel », tome I, p. 20 et suivantes.

„ les narrations miraculeuses ... mais, admis même que Dieu puisse „ une fois ou l'autre, suspendre ou modifier l'action des lois de la nature, personne n'a le droit de supposer qu'il en a été ainsi pour les „ Israélites (1).„ – Assurément, on a le droit de se demander si les „ choses ont pu se passer ainsi, et de vérifier soigneusement les faits avant de les admettre comme miraculeux, mais ce droit ne peut être exercé que dans une certaine limite, sans quoi la concession faite en principe, à savoir, que le surnaturel est possible, disparaît en réalité. Pour admettre un fait surnaturel, il faut certainement une raison, mais cette raison ne peut pas être la vraisemblance ou l'invraisemblance du fait toute seule, parce que, en règle générale, tout fait surnaturel est invraisemblable. (2).

---

(1).– Ibid. p. 20-21.–

(2).– „ La peinture de la première histoire d'Israel, que nous „ trouvons dans les livres dits de Moïse et de Josué, doit être mise de côté „ dans son entier comme impossible. Il n'y a que le préjugé qui puisse se „ refuser à rejeter également tous les miracles contenus dans les mêmes „ écrits.„ - Ibid. p. 22.– Que des rationalistes parlent comme le fait Kuénen, à la rigueur, cela se conçoit; parce qu'ils n'admettent pas l'intervention divine en ce monde, autrement que par des lois; mais que des chrétiens admettent 1º l'incarnation du Verbe, 2º la présence réelle de Dieu sous ce qui a l'apparence d'un « pain à cacheter », comme disent les mécréants, en des milliers d'endroits à la fois et d'une manière continue, etc, 3º l'opération des sacrements agissant sur l'âme à l'occasion d'un signe qui est fait sur le corps, etc, etc, que des chrétiens admettent tout cela et doutent des miracles racontés par le Pentateuque, cela ne nous semble guère logique ou raisonnable. – Quand on étudie le monde et quand on observe avec quelle peine les vérités dogmatiques ou morales s'y maintiennent, on arrive à comprendre qu'il a fallu une économie bien spéciale, bien extraordinaire, bien surnaturelle, pour implanter le monothéisme dans le monde et pour l'y conserver. –

Raisons pour lesquelles l'opinion traditionnelle admet le « sentiment du Pentateuque. »

3°.– Les raisons pour lesquelles l'école traditionnelle admet les faits surnaturels du Pentateuque, dans leur ensemble, sont, 1° la tradition constante, unanime, ininterrompue du peuple Juif qui a toujours fait appel à la sortie d'Egypte comme à un fait indéniable. – 2°. l'existence de ce fait unique, extraordinaire et colossal, qui s'appelle le monothéisme Juif, et dont on n'offre aucune explication raisonnable, si on n'admet pas, à l'origine, une révélation divine analogue à celle dont nous parle le Pentateuque. – 3°. l'économie divine que forme l'histoire du peuple Juif toute entière, et qu'on n'arrive jamais à renfermer dans les limites de faits purement naturels, même en la modifiant le plus possible. – 4°. la publication et la conservation à travers les siècles d'une littérature comme la Bible, littérature unique au monde dans son genre et littérature sans rivale, même quand on a tenté tout ce qu'on peut raisonnablement essayer pour la ramener à des proportions naturelles. Et cette littérature est partout la même, « si Jéhovah parle à Moïse », il « parle aussi au dernier des prophètes. » – Or, ces quatre raisons nous autorisent à admettre une intervention divine du genre de celle dont parle Moïse. N'aurions qu'une seule de ces raisons, au lieu d'en avoir quatre, à savoir la dernière, que les récits du Pentateuque mériteraient encore une grande crédibilité; mais nous ne l'avons pas seule; nous avons les quatre raisons. Réunies ensemble, elles forment un faisceau indissoluble : « Partout où la littérature » hébraïque a été bien connue, dit un auteur contemporain, elle a » enrichi et fécondé la vie mentale toute entière. C'est un fait si » reconnu, au moins par tous ceux dont l'opinion mérite de compter, qu'il n'est pas nécessaire d'insister là-dessus. La Bible est » tellement un livre religieux, ses diverses parties sont tellement » pénétrées par la religion, que nous pouvons ici les étudier uniquement à ce point de vue. Faudrait-il entendre toutes les allusions à une intervention divine spéciale, en acte ou en parole, » comme nous entendons les allusions que les croyants de notre » temps font à une intervention divine en acte et en parole, que » l'Ecriture occuperait encore, dans le monde, une position unique

„ et aurait une valeur unique. C'est là, du reste, un sentiment vers lequel inclinent beaucoup de nos contemporains. On ne „ doute pas que Dieu n'existe et qu'il ne se soit intéressé aux „ Israélites ; qu'il ne les ait guidés, éclairés ou aidés en répondant „ à leurs prières ou autrement ; il en a été des Israélites, dit-on, „ comme il en est de nous ; leur expérience a été ce qu'est la nô- „ tre, mais rien de plus. La différence entre eux et nous, ou entre „ nous et eux, est qu'avec leur imagination sémitique et orienta- „ le, ils ont revêtu leur expérience d'une forme objective et l'ont „ traduite sous des formes brillantes et colorées, pendant que nous „ autres, Occidentaux et Aryens, nous nous exprimons avec plus de „ sobriété, en écartant le miraculeux et le surnaturel. Envisagées à „ ce point de vue, les Ecritures sont, dans tout ce qui peut exciter, é- „ lever et fortifier le tempérament religieux, infiniment plus riches que „ tous les autres livres sacrés du monde réunis ensemble, et elles ont, „ par suite, une valeur incomparablement plus haute (1). „

„ Nécessité pour les „ critiques de nier d'a- „ bord le surnaturel, „ pour rejeter ensuite „ l'authenticité du „ Pentateuque et tout „ ce qui s'en suit. „

4°. – Il faut bien, d'ailleurs, qu'on agisse ainsi ; car, si on ne rejetait point le surnaturel, comment pourrait-on contester l'authenticité des documents dits Mosaïques ? – Or, admise l'authenticité des documents mosaïques, l'origine divine du monothéisme et son existence en Israel, au moins à partir de Moïse, deviennent des faits tellement évidents qu'il est inutile de les démontrer.

Voilà donc une première objection de principe qui ne peut pas embarrasser beaucoup l'école traditionnelle, mais qui jette beaucoup de jour sur l'origine, le développement et les variations des théories critiques contemporaines.

„ Pour Moïse, donner „ aux Israélites une „ idée intelligente de „ Dieu, c'était leur „ donner une pierre „ au lieu de pain. „

5°. – En voici une seconde qui est encore plus singulière : Veut-on savoir pourquoi Moïse n'a pas pu enseigner le monothéisme véritable, aux Israélites ou, en d'autres termes, leur donner „ une notion intelligente de la divinité ? „ Qu'on écoute un instant J. Welhausen et on en apprendra la raison : „ L'expression, dit ce critique, l'expres-

(1) – W. D. Simon, The Bible an outgrow of Theocratic life, p. 175-176. –

„ sion : „ Jéhovah est le Dieu d'Israel „ signifiait que les charges de la „ nation, tant internes qu'externes, étaient toutes conçues comme sain- „ tes. Elle ne voulait certainement pas dire que le Tout puissant cré- „ ateur du ciel et de la terre était envisagé comme ayant fait, d'abord, „ alliance avec le peuple d'Israel, afin que, par lui, il fût véritablement „ connu et adoré. Ce n'est pas comme si Jéhovah, après avoir été pre- „ mièrement tenu pour le Dieu de l'univers, s'était fait ensuite le „ Dieu d'Israel. Au contraire, il fut premièrement le Dieu d'Israel, „ et ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard, qu'il en vint à être con- „ sidéré comme le Dieu de l'univers ; car, pour Moïse, donner aux Is- „ raélites „ une notion intelligente de Dieu „ c'eût été leur donner une „ pierre au lieu de pain (1)„ — Ainsi donc les missionnaires catholiques ou protestants, qui vont, au péril de leur vie, donner aux peuples sauvages de l'Afrique, de l'Amérique ou de l'Asie, une „ notion intelli- „ gente de Dieu „, leur donnent une pierre au lieu de pain ! — Sur quoi s'appuie Welhausen pour soutenir ce paradoxe et pourquoi le soutient-il ? — Il est aisé de voir pourquoi il émet une affirmation aussi extravagante, mais on découvre moins aisément sur quoi il peut s'appuyer. — Ce qui est clair, c'est que, d'après lui, „ une notion intelligente „ de Dieu „ au XIVe ou au XVe siècle avant l'ère chrétienne, et cela en Israel, est plus qu'un anachronisme ; c'est un miracle dans l'ordre moral. Conséquemment elle est impossible.

„ Pourquoi le Décalogue ne peut-être, ni l'oeuvre de Moïse, ni l'oeuvre de son époque. „

6°. — Désire-t-on savoir pourquoi le Décalogue, au lieu d'être de l'époque Mosaïque, est du temps de Manassé ? Qu'on lise ce que Welhausen en dit, presque dans la même page : „ Le caractère essen- „ tiellement et nécessairement national des anciennes phases de „ la religion de Jéhovah, observe ce critique, disparaît complètement „ devant le code de morale tout-à-fait universel, qui est donné dans „ le Décalogue comme la loi fondamentale d'Israel. Seulement la „ série entière des personnages religieux, durant la période des Juges et „ des Rois, depuis Débora qui loue le meurtre insidieux de Jaël

---

(1). — J. Welhausen, Art Israel Encyclop. Britannica, XIII, p. 399, col. 1. — Prolegomena, p. 437. —

« jusqu'à David, qui fit écarteler et brûler ses prisonniers de guerre, « s'oppose à ce que nous croyons que la religion d'Israel avait, dès » le principe, un caractère particulièrement moral (1). » Voilà certainement des principes qui n'ont pas grand chose à faire avec la critique de la Bible. Ce qu'il y a de vraiment étonnant et ce qui en dit long sur le mouvement qui s'accomplit autour de nous, c'est qu'un savant sérieux — Welhausen est incontestablement instruit — puisse se contenter de raisons « de paille » comme celles qu'il invoque, pour soutenir une si grande thèse. Les Anglais ont enfumé, il y a trente ans, les Indiens dans des cavernes, comme des renards ; ils les ont massacrés comme des lapins; conséquemment, on ne lisait pas le Décalogue et on ne connaissait pas la Bible en Angleterre ou aux Indes, en 1857! Sous la « good queen Bess », on pendait et on éventrait, de l'autre côté du détroit, les Chartreux, les Jésuites, les Prêtres qui avaient le courage de ne pas abandonner les fidèles sans secours religieux. Conséquemment les Anglicans, la reine Elisabeth y comprise, ne connaissaient pas le Décalogue. Il y a moins longtemps encore les maîtres de l'Irlande, pour se divertir après dîner, faisaient appliquer sur la tête d'un prêtre ou d'un catholique, une coiffe de poix, afin de repaître leurs yeux des souffrances endurées par la malheureuse victime et de faire une meilleure digestion, et ces facétieux Mylords, n'avaient jamais entendu parler des dix commandements de Dieu (2). — N'est-ce pas de la plaisanterie que de raisonner ainsi ?

Si la raison précédente ne convainc pas ceux qui nous lisent, qu'on écoute la seconde que leur donne le même critique, dans le but « de faire d'une pierre deux coups », nous voulons dire, dans le but de prouver que, ni le Décalogue, ni le Monothéisme, ne sont de l'époque Mosaïque. « Il est, dit Welhausen, extrêmement » douteux que le monothéisme, impliqué ouvertement

(1). — J. Welhausen, Art Israel Encyclop. Brit. XIII, p. 399, col. 2. — Prolegomena, p. 439. — (2). — Ch. G. Walpole, The Kingdom of Ireland, 2e édition, p. 478. —

„ dans les préceptes universels et moraux du Décalogue, ait pu
„ servir de base à une religion nationale. Ce monothéisme s'est
„ développé, pour la première fois, au sein de la religion nationale,
„ à la chute de la nation, et, s'il a gardé son influence sur le peu-
„ ple, c'est uniquement d'une manière artificielle, grâce à la
„ supposition d'une alliance conclue par le Dieu de l'univers
„ avec Israel (1).„–

7°.– Est-ce au nom des textes ?– Est-ce au nom des faits sérieusement examinés qu'on parle et qu'on raisonne ainsi ?– Nullement. C'est au nom d'une théorie philosophique. Il est admis que toutes les religions vont « de bas en haut » et qu'elles vont de bas en haut, en d'autres termes, du fétichisme au monothéisme, forcément, naturellement, par la simple action des lois qui gouvernent le monde, de même que tous les corps vont de haut en bas, en vertu de la loi de la pesanteur. Les religions suivent ce développement ou subissent cette évolution, spontanément, sans intervention extérieure aucune. Par conséquent, le Monothéisme n'est pas de l'époque Mosaïque (?) et le Décalogue, qui implique le monothéisme, ne l'est pas davantage.–

„ Tous ces raisonnements et toutes ces assertions reposent sur un principe métaphysique, celui de „ l'Évolution.„

8°.– A-t-on, du moins, constaté un seul exemple d'un peuple qui soit arrivé spontanément du fétichisme au monothéisme ?– Pas un seul.– Mais alors ?– Alors: les affirmations de Wellhausen et de toute l'École ne sont que des hypothèses, des théories arbitraires, des conceptions à priori, des imaginations dénuées de preuves.– Par suite, on peut les rejeter sans s'arrêter davantage à les discuter.

„ Que sont ces affirmations des critiques ?– Des hypothèses et des théories à priori.„

9°.– Si on admet comme un dogme que le miracle est impossible et que l'Évolution, entendue à la manière des critiques, est une loi à laquelle rien n'échappe, il est évident qu'il n'y a plus à discuter. Il n'y a qu'à montrer que cette manière de procéder est déraisonnable et que les deux principes sont loin d'être

„ On n'est plus sur le terrain des faits, on est sur le terrain de la métaphysique.„

---

(1).– J. Welhausen, Art Israel, Encyclop. Brit. XIII, 399, col. 2.– Prolegomena, p. 440.–

démontrés. Les critiques ne doivent plus prétendre faire appel à l'histoire, puisqu'ils ne partent pas de faits certains et légitimement constatés; ils doivent avouer nettement qu'ils combattent l'opinion traditionnelle au nom de leurs convictions philosophiques. Mais on n'est plus là sur le terrain que la science moderne revendique si hautement comme son terrain de prédilection, celui des faits. On est sur le terrain des systèmes philosophiques, des partis pris, des théories arrêtées d'avance. Ce n'est pas de la science qu'on fait; « ce sont des plaidoyers « pro domo », où les faits „ scientifiques plus ou moins bien compris servent de cadre à la science, c'est-à-dire, à la philosophie religieuse préconçue des critiques „ bibliques (1).„

„ Que peut-on reprocher à l'Ecole traditionnelle ?„

10°. – On ne peut reprocher rien de semblable à l'Ecole traditionnelle. Elle ne part pas d'un système préconçu, car ce n'est pas un système que d'admettre le miracle. Si Dieu existe, il est le Dieu créateur; et, s'il est le Dieu créateur, il peut tout aussi bien suspendre ou modifier les lois de la nature que les établir. Tout ce qu'on peut reprocher à l'Ecole traditionnelle, c'est 1°. d'être trop crédule, 2°. de mal interpréter les faits.–

Pour ce qui est de la crédulité, il est évident que les faits racontés dans le Pentateuque sont bien singuliers, mais il faut reconnaître aussi 1° que l'existence d'une religion comme celle du peuple Juif est bien étonnante. 2° bien étonnante encore est l'apparition d'un livre comme la Bible, au point de vue dogmatique et moral. – 3° et rien n'augmente l'étonnement comme la comparaison de ces deux choses avec les choses analogues des peuples voisins ou parents des Juifs. – Ce sont là cependant des faits et ces faits demandent une explication du genre de celle que présente le Pentateuque. Il y a donc ici une situation complexe, qui justifie la foi que l'opinion Judéo-Chrétienne prête aux récits des Livres de Moïse, au moins, dans ce qui en fait la substance. – Si nous ajoutons que le témoignage constant de toute une nation accepte et confirme le récit

---

(1). – Ph. Colinet, L'Histoire des religions. Bruxelles 1887, p. 34. – Réponse à M. Goblet d'Alviela. –

de Moïse, on comprendra, sans trop de peine, que des centaines de générations aient admis l'histoire que nous avons là. Pour convaincre cette foi d'erreur, il faudrait, suivant nous, des théories autrement satisfaisantes et autrement démontrées que celles de Kuénen et de son école.

Laissons donc là les difficultés de principes que l'on oppose à l'Ecole traditionnelle et passons aux difficultés qu'on prétend tirer des faits.—

Numéro deuxième.

Objections tirées des faits.

1°.— Après avoir rejeté l'opinion traditionnelle comme inadmissible, au nom du principe de l'Evolution et du principe de l'impossibilité du miracle, on le rejette encore au nom des faits. Chose même singulière ! Les faits sur lesquels on s'appuie sont de deux espèces très opposées l'une à l'autre.

« Faits contradictoires sur lesquels on s'appuie pour rejeter l'opinion traditionnelle. »

2°.— Si le monothéisme, dit-on d'abord, avait été établi chez les Juifs de la manière que raconte le Pentateuque, les Juifs ne seraient point retombés dans l'idolâtrie, comme ils l'ont fait plus tard à diverses reprises. Par conséquent, les récits du Pentateuque ne peuvent pas être vrais et ne méritent aucune confiance.

« Rechute des Israélites dans l'idolâtrie. — Est-elle inexplicable admise l'origine du Monothéisme exposée dans le Pentateuque ? »

Cette fois encore c'est une objection de principe, mais le principe suppose au moins des faits réels et que personne ne conteste. Les Juifs sont retombés plus d'une fois dans l'idolâtrie; tout le monde l'avoue et la Bible, toute écrite qu'elle est par des Juifs, atteste, en effet, que la race Israélite était très portée au culte des idoles. Le Pentateuque lui-même nous en fournit une très frappante preuve et nous en rapporte un très curieux exemple. Il n'y a donc pas à contester les faits. Mais, si les faits sont incontestables et incontestés, il n'en est pas de même du principe qu'on cherche à étayer dessus.

Comment peut-on prouver, en effet, que les Juifs n'auraient pas pu retomber dans l'idolâtrie, s'ils avaient été amenés à la con-

naissance du monothéisme de la façon que raconte le Pentateuque ? — Ce n'est pas un fait qu'on avance cette fois — un fait on pourrait le constater. C'est une question de principe qu'on soulève, c'est une opinion qu'on émet ; seulement cette opinion est contraire à tous les faits d'expérience publique et privée, particulière et générale. Que d'hommes mis au courant de leurs devoirs, parfaitement élevés, honnêtes même et vertueux pendant des années, et qui cependant commettent quelquefois des crimes ou font de lourdes chutes, sachant bien qu'ils se trompent et entendant les protestations de leur conscience ! La nature morale de l'homme est soumise à bien des changements et, tant que nous vivons ici bas, nous ne pouvons jamais nous dire : „ Nous sommes à l'abri de toute chute „, — quelque foi et quelque conviction que nous ayons. Qui stat videat ne cadat ! Or, ce qui arrive à l'homme arrive aux peuples : Leur vie morale n'est pas uniformément unie comme une plaine : il y a des hauts et des bas, des marches en avant et des retours en arrière, des actions et des réactions, des phases variées à l'infini, allant des sommets les plus élevés de la perfection jusqu'aux limites extrêmes de la décadence. C'est la fluctuation à l'état permanent. Par conséquent, l'impossibilité alléguée par les critiques ne repose sur rien et elle est démentie par tous les faits d'observation personnelle et générale.

On comprendrait, à la rigueur, qu'une génération, élevée au milieu de prodiges comme ceux que raconte le Pentateuque, ne fût pas facilement tombée dans l'idolâtrie ; mais on comprend aussi, sans réfléchir longtemps, tout ce qu'il y a de vrai dans ce que disent les Juges II, 7 : „ Le peuple d'Israel fut fidèle à Jéhovah tant que vécurent les „ hommes qui „ avaient vu les merveilles opérées par Jéhovah en „ faveur d'Israel ... seulement une génération qui ne connaissait pas „ les oeuvres opérées par Jéhovah étant venue, les Israélites firent „ le mal „ et adorèrent les faux-dieux (Juges II, 7, 10). — L'ignorance, l'oubli, l'éloignement, la jouissance des choses de la terre, etc., il n'en faut pas davantage pour affaiblir ou faire perdre les souvenirs ; et, les souvenirs de Jéhovah ou de ses miséricordes disparus, la tentation peut devenir si forte qu'on succombe : On cède aux mauvaises inclinations ou à l'entraînement de l'exemple ; et on parcourt graduel-

lement, mais quelquefois rapidement, la pente qui mène aux abîmes.

Par conséquent l'objection que l'on fait en ce moment : « L'établissement du monothéisme chez les Juifs, tel qu'il est raconté dans le Pentateuque ne peut pas avoir été suivi de défections comme celles dont parle la Bible » – cette objection à priori ne prouve rien. Elle n'a aucun fondement, surtout à une époque comme celle où nous transportent les livres attribués à Moïse.

3°.- Elle ne prouve pas davantage lorsqu'on la retourne et, L'objection retour-
que partant des faits on raisonne de la manière suivante : « Un, née sous une autre
» peuple qui commet des actes d'idolâtrie comme ceux du peuple, forme prouve-t-
» Juif, ne peut pas avoir été auparavant monothéiste. - Il n'y a « elle davantage ? »
aucune liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent.

Sans doute, on trouverait difficilement aujourd'hui une nation qui, après être devenue monothéiste, retomberait dans l'idolâtrie ou le fétichisme : le plus bas qu'elles descendent, c'est dans l'athéisme ou l'agnosticisme ; elles ne vont pas, en général, plus loin. On ne peut pas même citer un seul exemple d'un peuple entier qui soit tombé, nous ne disons pas, dans l'idolâtrie, mais pas même dans l'agnosticisme ou l'athéisme. Mais aussi quelle différence entre les temps où nous vivons et ceux où vécut le peuple d'Israel. Sans parler de l'influence qu'ont exercée et qu'exercent encore le Judaïsme et le Christianisme, quelle puissance n'ont pas, sur le mouvement des idées, les progrès accomplis dans la civilisation, la vulgarisation des arts de l'écriture et de la lecture, la diffusion des connaissances les plus nécessaires et les plus nouvelles, l'application des lois du raisonnement, toutes ces notions enfin qui permettent à l'homme d'appréhender certaines vérités si fort qu'une fois entrées dans son intelligence, elles n'en sortent plus. Par conséquent, le principe qu'on invoque, en s'appuyant sur des faits réels, ne conclut point parce que le milieu était autrefois essentiellement différent. Au lieu de vivre dans une atmosphère saturée de monothéisme, les Israélites vivaient dans un milieu tout-à-fait idolâtrique —. Tous les peuples environnants étaient plongés dans le polythéisme le plus abject et le plus grossier. De plus, leur civilisation et celle

des nations voisines, comparée à la nôtre, était, on ne peut plus, rudimentaire. On ne peut donc pas conclure de nous à eux. Si on tient compte de la cause qui semble exercer le plus d'influence sur la conservation et la diffusion du monothéisme, le „milieu„ on peut dire, au contraire, que, d'un point de vue simplement naturel, c'est la rechute dans l'idolâtrie qui s'explique pour les Juifs, et non leur constance dans la fidélité à un Dieu unique. Pour que le monothéisme ait pu se conserver dans une nation noyée au milieu de tant d'autres, morcelée et disséminée par groupes à travers de grandes masses polythéistes, il a fallu quelque chose de plus qu'ordinaire. „La solidarité des croyances„ n'a certainement pas suffi à opérer cette merveille, surtout quand on réduit ces croyances à cette simple pensée : „Jéhovah est le Dieu d'Israel !„ L'effet est en dehors de toute proportion avec la cause. L'effet est colossal et la cause est nulle ou mesquine.

Il faut donc chercher à ce fait unique et grandiose une autre cause que la „solidarité des croyances„ — cette cause ne suffit manifestement pas.

„Quelles conditions de„vrait remplir la dé„fection des Israélites pour prouver „quelque chose ? —

4°. — Il est donc évident qu'on n'a aucun droit de conclure des infidélités ou des rechutes des Israélites dans l'idolâtrie à la non-existence antérieure chez eux du monothéisme, pas plus qu'on n'a le droit de conclure des fautes actuelles d'un homme à l'absence totale, chez lui, de tout acte antérieur de vertu. On prouverait 1° que le peuple d'Israel tout entier est tombé dans le polythéisme ; 2° que ce polythéisme a été constant et prolongé ; 3° qu'il a duré de longues années sans interruption et sans mélange de véritable culte qu'on pourrait peut-être croire qu'en effet les Israélites n'avaient pas été monothéistes, lorsqu'à l'époque des Juges ils servaient tous les „Baals„ d'alentour ; mais on n'a jamais établi un fait de cette nature ; car tout laisse entrevoir qu'une partie du peuple restait fidèle au milieu de la défection générale ; que la défection n'était jamais de longue durée et que le crime des coupables consistait moins dans le regret du culte de Jéhovah que dans l'union de ce culte à celui des faux-Dieux. Pour affirmer le contraire, il faut faire vio-

lence au texte et l'interpréter arbitrairement. Mais, s'il en est ainsi, si la désertion n'a été, ni universelle, ni prolongée, ni complète, on n'a aucun droit de conclure que le monothéisme n'a pas existé en Israel avant l'époque des Juges.-

Or, on ne peut pas nier que telle ne soit l'affirmation expresse de tous les documents que nous trouvons dans la Bible, à partir du livre des Juges. Les Israélites se sont rendus coupables de nombreuses infidélités envers Jéhovah, mais les infidélités n'ont été, ni générales, ni durables, ni complètes; par conséquent, on ne peut rien conclure de ces faits, quelque multipliés qu'on les rencontre; car les mêmes documents nous apprennent qu'après des oublis ou des désertions momentanées le culte de Jéhovah a toujours repris le dessus.

« Trois raisons sur lesquelles s'appuient les critiques pour rejeter le témoignage des documents hébraïques. Ce qu'on peut répondre. »

5°.- Il est vrai qu'on révoque en doute le témoignage des documents hébraïques ou qu'on infirme sa valeur, car, dit-on: 1° il est intéressé et il émane d'une autorité suspecte. 2° il n'est pas ancien et il a été retouché. 3° enfin des autorités plus dignes de foi affirment juste le contraire de ce qu'il nous apprend.

Mais ces trois raisons n'ont manifestement aucune valeur, sauf la dernière, supposé qu'elle soit réellement fondée; car à qui peut-on s'adresser pour avoir des renseignements sur la religion des Juifs, sinon aux Juifs eux-mêmes?- Est-ce que, dans l'antiquité, on trouve des renseignements clairs, précis, circonstanciés, sur les religions des différents peuples, sauf chez ces peuples eux-mêmes? -Les Egyptiens déposent pour l'Egypte, les Grecs pour la Grèce, les Romains pour l'Italie. Et quand, par hasard, un auteur parle des peuples étrangers il ne dit, en général, que des choses vagues et manifestement peu dignes de foi. Il n'y a qu'à voir ce que Tacite dit des Juifs pour en être convaincu. Ce n'est pas une raison pour rejeter absolument le témoignage des Juifs, parce qu'ils déposent sur leur propre compte; d'autant plus que s'ils parlent quelquefois en leur faveur, ils ne taisent pas, non plus, ce qui leur est défavorable. Le livre des Juges, par exemple, ne donne pas une très haute idée du caractère, de la constance et de la fermeté du peuple Juif, et nous devons en dire autant de Samuel et des Rois.

Si enfin on ne voulait accepter sur les religions que des témoignages d'auteurs indépendants, il faudrait renoncer à toute étude des religions de l'antiquité et attendre jusques aux premiers temps de l'ère chrétienne; car c'est alors seulement qu'on a commencé à comparer les divers systèmes religieux. Mais c'est par la force des choses qu'on a été conduit là.—

Pour ce qui est des remaniements dont on se plaint à propos des documents hébraïques, l'École critique fait un abus scandaleux de cet argument. Si ces remaniements ont été opérés aussi souvent et avec des intentions aussi perverses qu'on le suppose, on ne comprend pas que, malgré ces retouches nombreuses, intentionnelles et intéressées, il soit resté tant d'attestations en sens contraire. Il serait donc grand temps, ce nous semble, qu'on mît de côté cet argument dont on abuse et qui, au lieu de prouver quelque chose, ne prouve que le parti pris de la critique contemporaine.(1)

La troisième raison, avons-nous dit, serait plus grave et aurait plus de poids, si elle était fondée. Mais l'est-elle? Les textes qu'on allègue disent-ils bien ce qu'on leur fait dire?— Nous croyons que ces textes, non seulement sont susceptibles de plusieurs interprétations, mais qu'ils doivent recevoir une interprétation; car il n'y en a pas un seul qui affirme clairement que les Israélites ont été, tous sans exception, toujours et partout, idolâtres, jusques au VIIIe siècle. On le verra d'ailleurs dans l'examen que nous allons faire du système admis dans l'École Évolutioniste. Là,

---

(1).— Signalons aussi, puisque l'occasion nous en est offerte, l'abus que l'on fait de la comparaison entre les Chroniques et les Rois. On bâtit là-dessus un système immense. „ L'Ancien „ Testament, dit-on, mérite peu de croyance.— Pourquoi?— Parce „ que les récits parallèles, quand nous en avons, se contredisent.— Or, quels exemples donne-t-on?— On donne toujours celui des Chroniques et des Rois.— Serait-il vrai qu'il y a, entre les Rois et les Chroniques, l'opposition dont on parle, qu'on n'aurait pas le droit de généraliser, comme on fait.— Mais enfin on peut voir, par ce que nous avons dit précédemment, ce qu'il faut penser là-dessus.—

en effet, nous aurons occasion de rapporter les textes, d'en discuter la valeur et d'en examiner le sens.

Article deuxième.

Explication de l'École évolutioniste.

„ Principes philosophiques qui servent de point de départ à l'École évolutioniste. „

1°.– L'école évolutioniste, part de deux principes philosophiques qui excluent radicalement les récits du Pentateuque et la manière surnaturelle dont ils racontent l'introduction rapide et soudaine du monothéisme chez les Juifs. Elle suppose comme conséquence que l'apparition du monothéisme, au sein de ce peuple, n'est qu'un fait purement naturel, qu'un fait fatal, en ce sens que cette fleur ou ce fruit est l'aboutissant de lois ou de causes telles qu'il ne pouvait pas manquer de se manifester. Par conséquent, il n'y a eu rien de miraculeux, dans l'introduction du monothéisme, et il n'y a eu rien de miraculeux dans sa conservation et dans sa diffusion à travers le monde. Tout cela n'est que l'effet des lois de la nature, agissant fatalement, et donnant leurs résultats divers, suivant les circonstances de temps et de milieu. Le monothéisme Juif est un simple anneau dans la longue chaîne de l'Évolution religieuse de l'humanité, chaîne dont le point de départ est le fétichisme et dont le point final ou culminant ne peut pas être absolument prévu; car il est caché dans les mystérieux replis de l'avenir.

„ Différence des caractères que présentent les deux systèmes en présence. „

2°.– On n'a, en somme, dans ce système qu'une nouvelle tentative faite par la science pour expliquer, d'une manière naturelle et toute humaine, le surnaturel qui déborde dans la Bible, surtout dans le Pentateuque.– Il ne faut pas s'étonner aussi si la Théorie est compliquée et composée de nombreuses pièces de rapport.–

Autant, en effet, l'interprétation traditionnelle est claire, simple, intelligible, autant celle-ci est compliquée, embarrassée, difficile à saisir et à retenir.–

« Division de la matière à traiter. »

3°.– C'est pourquoi, pour mettre un peu d'ordre dans l'exposé que les critiques de l'École Évolutioniste font de leur théorie, nous distinguerons trois périodes : 1° le monothéisme Juif au VIIIe siècle avant l'ère chrétienne. 2° la religion Juive antérieurement à cette époque. 3° la transformation de cette religion pour devenir le monothéisme.– Après avoir ainsi exposé l'opinion de Kuénen et de ses partisans, après avoir étudié les arguments et l'interprétation qu'ils donnent des faits, nous résumerons et nous jugerons la théorie. De là quatre paragraphes.

Paragraphe premier.

Le monothéisme au VIIIe siècle, avant l'ère chrétienne.

« Pourquoi les critiques commencent-ils leurs études par les prophètes du VIIIe siècle. »

1°.– Nous n'avons plus à dire pourquoi Kuénen, Reuss, Welhausen et les critiques de la même école commencent leurs études par le VIIIe siècle. On sait qu'ils font à peu près table rase de toute la littérature Hébraïque, qui jusqu'ici passait pour antérieure, et, par conséquent, ils s'opposent à ce qu'on tienne compte de sa déposition. Elle ne peut, disent-ils, déposer sûrement que pour une période postérieure à cette époque. Les Prophètes du VIIIe siècle, Osée, Amos, Michée, Isaïe, étant les plus anciens documents datés d'une façon précise, c'est par eux, prétendent-ils, que doit commencer une étude critique de la religion Juive.

« Réserves nécessaires à faire sur cette façon de procéder.– On suivra cependant la critique sur ce terrain. »

2°.– Nous avons fait (Tome II, p. 204-211) et nous faisons, de nouveau, les réserves les plus expresses sur cette manière de procéder. Elle pèche par plus d'un coté. Il n'est pas vrai que les prophètes soient les plus anciens monuments de la littérature Hébraïque, et, cela serait-il vrai, qu'il ne faudrait pas leur demander, – au moins à eux uniquement – un exposé de la religion des Juifs. Néanmoins, nos réserves une fois renouvelées, nous allons suivre la méthode préconisée et nous verrons si elle donne bien les résultats qu'on espère en tirer.–

Que nous disent donc les prophètes du huitième siècle avant l'ère chrétienne sur le monothéisme des Juifs ?

La question que nous venons de poser est une des plus importantes de toutes celles que nous avons à discuter dans l'étude actuelle. C'est pourquoi nous allons l'étudier avec soin, en distinguant trois choses : 1° Les croyances des prophètes. 2° les croyances du peuple Israélite. 3° les pratiques du culte de celui-ci et de ceux-là, au VIIIe siècle avant l'ère chrétienne.

Numéro premier.

Croyances des prophètes au VIIIe siècle.

1°. — D'abord, si nous étudions les prophètes eux-mêmes et si nous nous occupons de leurs convictions personnelles, nous voyons qu'ils sont parfaitement monothéistes, c'est-à-dire, qu'ils n'admettent qu'un seul Dieu, à l'exclusion de tous les autres. Si, à côté d'eux on admet d'autres divinités, ces divinités sont fausses ; elles n'ont que de vaines apparences, ce ne sont pas des dieux, au sens qu'implique ce mot « Dieu » ; ce sont des idôles, ce sont des riens, sans puissance, sans influence ; n'ayant aucune force et ne méritant aucun culte.

« Les prophètes sont « monothéistes au « sens strict du mot. »

De plus, le Dieu unique que les Prophètes reconnaissent réunit tous les attributs que la raison humaine reconnaît à la divinité : « L'asséité, l'éternité, la toute puissance, la providence, la bonté, la miséricorde, la Justice, la sainteté. Tout ce qui procède de lui est bon, juste, saint, correct, et il n'y a que ce qui porte ces caractères qui lui plaise. Tout ce qui est, au contraire, mauvais, injuste, incorrect, encourt sa réprobation et rien n'échappe à son châtiment ; car, Dieu est le créateur du ciel et de la terre et tout, en haut et en bas, éléments et hommes, tout, absolument tout, dépend de lui. Rien n'arrive, nulle part, sans son ordre ou sans sa permission.

Un portrait comme celui-là convient parfaitement au

Dieu véritable. Quel que soit donc le nom que les Prophètes donnent à leur Dieu, il est évident que leur croyance est ce qu'on appelle aujourd'hui le monothéisme.

„Les critiques évolutionistes, font plus de Kuénen et de Reuss, que reconnaître le fait; ils l'exagèrent..

2°.- Le fait est plus que reconnu par les critiques de l'École de Kuénen et de Reuss, car cette école ne se contente pas de le reconnaître; elle lui donne un relief qu'on peut traiter d'excessif, car elle va jusqu'à dire que ce n'est pas Moïse, que ce sont les prophètes qui ont fondé le monothéisme Juif. Il est donc inutile de citer ici beaucoup de témoignages; nous nous bornerons à rapporter le passage suivant de Kuénen qui a bien un peu le droit de parler pour tous: „ Notre esquisse, dit-il, des convictions religieuses des „ prophètes du VIIIe siècle est terminée maintenant; mais nous „ n'avons pu y faire entrer que les principaux faits, ceux qui é- „ taient le plus importants pour notre but. Le dernier trait (que „ Dieu rend à chacun suivant ses œuvres) confirme l'opinion qui „ déjà s'était imposée à nous, à savoir, que „ le Jahveisme des „ prophètes est le monothéisme (1). Nous l'avions déjà conclu de „ ce qu'on nous dit de Jéhovah, mais cela est pleinement con- „ firmé par ce qu'on attend de Jéhovah dans l'avenir. C'est ce „ trait caractéristique de la foi des prophètes que nous devons tou- „ jours avoir en vue, pendant la fin de ce chapitre, pendant que „ nous examinerons la religion populaire d'Israel. En le faisant, „ nous laisserons de côté une question, à savoir: Le monothéisme „ des prophètes doit-il être considéré comme le résultat ou comme „ le fondement de l'excellence particulière qu'offrent les croyances „ religieuses des prophètes? (2)„

Nous n'avons pas d'observations à faire sur cette première partie de l'exposé que les critiques font de leur théorie; car, nous aussi, nous admettons que les prophètes sont de vrais et de bons

---

(1).- Ces mots sont soulignés dans Kuénen.-

(2).- A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 67.- En d'autres termes, Kuénen ne veut pas se demander si les belles doctrines morales des prophètes sont l'effet ou la cause du monothéisme.

monothéistes. Et il faudrait être, en effet, bien aveugle pour ne pas le proclamer comme eux. Donc, acte de la profession de foi faite par l'École Évolutioniste et pas d'observation.

Passons à la seconde partie de l'exposé, à ce qui regarde la religion du peuple.-

Numéro deuxième.

Croyances du peuple Israélite au VIIIe siècle.

1°.- Les critiques tiennent à distinguer soigneusement les croyances personnelles aux prophètes des croyances propres au peuple, et l'insistance qu'ils mettent à opérer cette distinction exige de notre part une observation, avant d'aller plus loin.

„Distinction que les „critiques établissent „entre la religion des „prophètes et la religion populaire.-

2°.- Est-il bien conforme, en effet, aux lois de la critique de distinguer ainsi les deux phases d'une religion quelconque, et peut-on tirer des conclusions sûres et certaines relativement à un fait de ce genre, quand on presse les textes à outrance?- Nous ne croyons pas qu'on puisse répondre oui à la question que nous venons de poser, car il n'y a pas une religion au monde où les croyances du clergé soient exactement les mêmes que celles des masses populaires. Nous pouvons même aller plus loin et dire que les croyances de la partie la meilleure d'une société religieuse diffèrent beaucoup de celles de la partie la plus basse, la plus ignorante, la plus grossière, nous ne voulons pas dire, de la partie tarée ou gangrénée de cette communauté.

„Cette distinction „n'est pas juste.„

3°.- Qu'on prenne n'importe quelle secte protestante contemporaine et on verra qu'il y a une différence considérable entre les croyances des ministres et celles de la secte, au moins celle des parties populaires de la secte. Chez les catholiques aussi, dont les obligations sont définies avec plus de précision que dans les autres sociétés religieuses, on pourrait obtenir deux tableaux très différents de la religion populaire et de la religion du clergé. Si on n'étudiait même que ce dernier, on retracerait aisément deux pein-

„Il y a toujours u-„ne différence entre „la religion du clergé et celle du peu-„ple.„

tirer de ses membres, qui ne se ressembleraient guère l'une l'autre, et cela en consultant uniquement des ouvrages de saints et de grands saints. Que de pages éloquentes, que de pages débordant de zèle et de dévouement on trouverait dans saint Grégoire VII, saint Pierre Damien et cent autres, où on tonne contre l'avarice, la cupidité, l'amour du lucre, l'incontinence, la luxure, la négligence, la paresse, l'ignorance des prêtres! – Ces pages contiennent certainement beaucoup de vrai; mais, en dépit de cela, on aurait tort d'en tirer des conclusions générales relativement à la foi, aux croyances, aux convictions théoriques du clergé, relativement même aux moeurs du corps tout entier. – Ces conclusions seraient, ou hasardées, ou fausses; et elles seraient plus fausses ou plus hasardées, si on les étendait à toute la société chrétienne.

„ Au fond les peuples „ croient implicitement ce que croient „ leurs clergés. „

4°. – Les peuples croient implicitement ce que leur enseignent leurs guides religieux, clercs, prêtres, lévites ou prophètes. La foi des uns est la foi des autres, et, en règle générale, quand il s'agit de convictions ou de croyances, on ne doit pas distinguer. Virtuellement au moins, les ouailles ont la même foi que leurs pasteurs. Si on veut donc savoir quelle est réellement la doctrine religieuse d'une société, c'est à ceux qui l'enseignent qu'il faut s'adresser, non à ceux qui sont enseignés; car, si on s'adressait aux simples croyants, à ceux que nous appelons aujourd'hui du nom de fidèles, on pourrait recueillir, autant de sentiments que de personnes: „ Tot capita, tot sensus! „

„ La théorie des cri- „ tiques est deux fois „ fausse. „

5°. – La distinction sur laquelle repose la théorie de l'École critique est donc fausse; elle est même plus que cela, car, lorsqu'il s'agit du peuple Juif au huitième siècle, elle est deux fois fausse.

Elle serait, en effet, une première fois fausse, à supposer qu'on pût déterminer la religion du peuple Juif à cette époque; mais elle est une seconde fois fausse, parce qu'on n'a pas les moyens suffisants pour établir quelle était la religion de la société Juive au huitième siècle, quand on distingue le peuple de ce qu'on peut appeler le clergé. Les moyens font absolument défaut pour distinguer d'une manière précise, sûre et certaine, les deux fractions de la nation Juive, qu'on veut séparer l'un de l'autre. –

6°.- Il suffit de réfléchir un moment pour s'en convaincre. On ne peut pas con-
— Ainsi, on ne peut pas interroger les personnes en grand nombre, sulter les hommes
puisqu'elles sont mortes depuis deux mille six-cents ans, environ. et on n'a aucun trai-
—2° on n'a pas, non plus, sur cette question, de traités ex professo ré- té ex professo sur
digés par les contemporains, car nous ne sachons pas qu'on ait dé- la matière.
couvert une description de l'état religieux d'Israel vers l'an 800 avant l'ère chrétienne.- Avec quoi, dès lors, prétend-on déterminer la religion populaire d'Israel au VIIIe siècle ?- On prétend la déterminer avec les blâmes que les prophètes du temps infligent à certaines pratiques, à certains vices, à certains abus. Mais, ainsi que nous l'avons observé précédemment, (Tome II, p.204-211) cette manière de procéder est entachée d'un vice radical ; car 1° par cela même qu'on reproche à quelqu'un une chose comme un vice ou un défaut et qu'on l'en rend responsable, on suppose que ce quelqu'un sait déjà et par ailleurs qu'en agissant comme il le fait, il s'écarte de son devoir et transgresse la loi. Au lieu donc de conclure, ainsi que le font les critiques, que les abus blâmés par les Prophètes représentent la religion du peuple, nous avons le droit de conclure juste le contraire, de même qu'en voyant un juge ou un prédicateur reprocher le vol à un individu, nous concluons que le vol est considéré comme un crime social.- Par conséquent, même de ce chef, la théorie des critiques est fausse.- 2° la manière de raisonner de l'École Nouvelle serait déjà irrationnelle, alors même que nous aurions une littérature prophétique abondante, car une littérature de ce genre ne fournit que des renseignements insuffisants, incomplets et inexacts sur l'état social. Réunirait-on, par exemple, tous les sermons qui se prêchent à Paris, un dimanche de carême (60 ou 80), qu'on ne se ferait qu'une idée très imparfaite de la religion des Parisiens, en l'an 1888. La littérature prophétique, par sa nature même, ne contient pas d'exposé méthodique des croyances et des pratiques religieuses d'Israel ; elle ne peut fournir que des renseignements isolés, sur des points particuliers.- En procédant comme elle le fait et en attachant à ses conclusions une valeur absolue, l'École critique doit aboutir à des résultats faux.- 3° enfin il faut

observer que, sur le huitième siècle avant l'ère chrétienne, on n'a pas 60 ou 80 sermons, mais tout au plus une dizaine d'homélies. Ce n'est que par le plus étrange des abus et des partis-pris, qu'on peut considérer Osée, Amos, Michée et le premier Isaïe (I-XI) comme une „littérature étendue„, ainsi que le fait Kuénen (Voir II, p. 204-211). - Si les 60 ou 80 pages, que forment ces prophètes, présentaient un exposé méthodique et suivi des croyances du peuple d'Israel, en distinguant celui-ci des prophètes ou des prêtres, on pourrait peut-être affirmer que c'est une littérature étendue; mais nous n'avons là rien de semblable. Osée, Amos, Michée et le premier Isaïe ne font que des allusions au peuple, et ces allusions ne portent guère que sur des abus, des vices ou des défauts, en un mot, sur des déviations de la règle générale. - La méthode suivie par Kuénen et son école est donc atteinte d'un vice radical incurable.

7°. - Ces observations générales une fois faites, voyons de quelle manière les critiques essaient de prouver leur thèse. -

a). Nécessité suivant „Kuénen de distinguer le peuple des „prophètes.„

a). - „Un seul coup d'œil, dit Kuénen, un seul coup d'œil jeté „sur les écrits des prophètes du VIIIe siècle avant Jésus-Christ suffit pour nous montrer qu'ils n'exposent pas les croyances du peuple. „Les prophètes sont avant tout des prédicateurs invitant au repentir. „Quand ils regardent autour d'eux, ils trouvent beaucoup à reprendre. Ils accusent rois, princes, juges, prêtres et prophètes. C'est pourquoi, il faut distinguer nécessairement leur manière de voir de celle „de leurs contemporains et tâcher d'esquisser à part la dernière (1).„

b). - Après cette belle déclaration, dont nous abandonnons l'appréciation au lecteur, le savant professeur hollandais procède ainsi:

1°. on reconnaît à la manière de procéder des prophètes, même aux reproches que leurs adversaires dirigent contre eux, que „Jéhovah „est reconnu comme le Dieu d'Israel par tout le monde sans distinction (2).„

---

(1). - A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 38. - On n'a pas à se repentir d'avoir fait une chose qui n'est pas défendue. -
(2). - Ibid. p. 69. -

2° les noms propres comme Zekariah, Pékaiah, Uzziah, Azariah, Jotham, Micaïah, Isaïah, Uriah, Amasiah, prouvent la même chose, car ils sont formés du nom de Jéhovah (iah) uni à un autre élément.– A cette époque on ne trouve jamais les noms de Baal, de Moloch ou d'une autre divinité, dans les noms propres. Beaucoup d'autres faits, comme chants, fêtes, sacrifices, culte, etc. prouvent la même chose.(1)–

3° malgré cela « quelques Israélites refusent de se soumettre „ aux préceptes de Jéhovah et croient l'honorer suffisamment a- „ vec des sacrifices et de bruyantes solennités. Leur idée de Jéhovah „ ne peut donc pas être la même que celle d'Amos, d'Osée, d'Isaïe „ et de Michée (2). „

4° la grande majorité des Israélites servent Jéhovah comme „ un Dieu qui ne diffère des autres en aucune manière.– Jéhovah est „ un Dieu entre beaucoup d'autres (3). „

5° de là des pratiques impures dans le culte de Jéhovah, et « ce n'était pas une exception „ Amos le dit très clairement (Amos II,7; cfr. Osée IV, 12-14).– On adorait Baal et Astoreth surtout en Israel, mais Juda lui-même n'est pas à l'abri de tout reproche. On souillait le culte de Jéhovah de pratiques idolâtriques: Achéras, Hammanim –, Matstsébboth, Ephods, Théraphim, tous était connu à un endroit ou à un autre (4). « Il est possible, et même probable que Jéhovah était représenté par des images. Des rois, Achaz et Manassès, par exemple, se sont rendus coupables de cultes idolâtriques (5).

8°.– Voilà donc les divers traits composant ce que Kuenen appelle la religion populaire par opposition au monothéisme des prophètes. Nous avons tâché de dégager les propositions ci-dessus des détails au milieu desquels elles sont noyées et maintenant nous

« Les faits allégués „ par les critiques dé- „ montrent-ils la thèse „ qu'ils soutiennent? „

---

(1).– Ibid. p. 70-71.– (2).– Ibid. p. 71.– Les faits ne justifient pas la conclusion.– Que de dévots, catholiques ou protestants, tombent dans des fautes analogues à celle des Israélites! – (3).– Ibid. p. 72.– (4).– Ibid. p. 72-78.– (5).– Ibid. p. 79-85.–

posons à tout lecteur impartial deux questions : 1° de ce que les prophètes mentionnent des actes du genre de ceux que nous venons d'énumérer — actes qu'ils considèrent comme des abus — peut-on conclure que ces pratiques étaient universelles et que tout le peuple s'en rendait coupable, de telle sorte que, au huitième siècle, on trouvait, en Israel, deux camps opposés : d'un côté, les prophètes avec un monothéisme parfait, de l'autre le peuple tout entier avec un Jahvéisme corrompu et idolatrique ? — Il suffit de poser la question pour voir qu'une réponse négative s'impose. Kuenen lui-même n'oserait pas répondre oui, car le plus loin qu'il peut aller, et qu'il va, est de dire : Ceci „n'était pas rare „, cela „était commun „. Une seule fois il affirme que „ la grande majorité „ adorait Jéhovah comme un Dieu ordinaire.

Et quand Kuenen sentant qu'il lui faut dans son système des affirmations générales, cherche à les obtenir, en généralisant, sur quoi s'appuie-t-il ? — sur des conjectures, sur des hypothèses, sur une manière de voir à lui. Jamais, il ne peut apporter une seule affirmation générale, prise textuellement dans un prophète. Ce sont toujours des conclusions hypothétiques qu'il déduit de certains faits ou de certains textes.

Mais, s'il en est ainsi, de quel droit Kuenen peut-il affirmer qu'entre la religion des prophètes et la religion du peuple il y a une opposition telle qu'on a à faire à deux religions essentiellement différentes : d'une part à un Jahvéisme monothéiste, de l'autre à un Jahvéisme polythéiste ? — Evidemment des faits particuliers ne lui permettent pas de tirer cette conclusion ; car, non seulement les pratiques idolâtriques ou polythéistes, dont parle Kuenen, ne sont pas le fait de tout le peuple, mais elles ne sont pas même la note dominante de toute une vie individuelle. Ce sont des actes isolés, fréquents chez plusieurs, très fréquents chez d'autres, continuels dans un bon nombre, si on le veut ; mais tous les Israélites ne sont pas toujours et partout idolâtres et polythéistes ; car ils déclarent quelquefois ne pas „ avoir servi Jéhovah comme ils l'auraient dû (Osée X, 3)„. Donc, ces idolâtres et ces polythéistes avaient conscience de leurs fautes et savaient qu'ils manquaient

à leurs devoirs. Ils disaient, à leur manière : Video meliora proboque, Deteriora sequor.- Voilà la première question et voici la seconde :

9°.- Comment Kuénen peut-il, sur l'autorité des écrits des prophètes, imputer à l'ensemble des Israélites, les crimes dont les premiers se plaignent ?- Les prophètes sont avant tout des « prédicateurs de pénitence ou de repentance ».- Or, Kuénen le reconnaît lui-même : « Des prédicateurs de ce genre peuvent nous » fournir d'utiles renseignements, mais ce ne sont pas les guides » auxquels nous aimons à nous confier. Par la force même des » choses, ils ne font pas assez de distinctions (1). » Le prédicateur force aisément la note et ne mesure pas exactement les coups qu'il porte, parce qu'il parle en général. Quand il tonne contre le vol, l'injustice, l'ivrognerie, la débauche, on aurait tort de conclure que tous ses auditeurs sont des débauchés, des ivrognes ou des voleurs. On peut affirmer, au contraire, qu'il n'en est pas ainsi. Le caractère des témoins, auxquels Kuénen fait appel, devrait donc - même de son propre aveu - le tenir en garde contre des conclusions aussi générales que les siennes.-

« Kuénen reconnaît lui même que le langage des prophètes « peut-être interprété de plusieurs manières. »

10°.- Ce critique ne nous a donc pas tracé un tableau vrai, exact et complet, de la religion populaire en Israel au VIIIe siècle. Il a pris des exceptions pour des règles, et, ce qui est plus grave encore, il a oublié qu'il y a souvent contradiction entre les principes ou les croyances et la conduite ou les oeuvres. Il y a beaucoup de gens dont les convictions sont très correctes et dont les actes sont très répréhensibles. On peut mener une fort mauvaise vie et avoir une foi très irréprochable, même très ferme. Le monde est plein de ces inconséquences, même à l'heure qu'il est.

« Les actes ne représentent pas toujours les croyances. Entre la théorie et la pratique il y a « souvent différence, « sinon opposition. »

Tout ce que dit Kuénen de l'idolâtrie et des vices des Israélites serait-il vrai qu'il n'aurait pas encore le droit de conclure : « Donc le peuple d'Israel n'était pas monothéiste au VIIIe siècle. »- Les Israélites pouvaient commettre beaucoup d'actes d'idolâtrie, mê-

(1).- A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 68.-

me en croyant en un Dieu créateur du ciel et de la terre, tout puissant, souverain Seigneur et maître de toutes choses.

« Distinction subtile « faite par Kuénen. « – Est-elle réellement « fondée ? » –

11°.– Le docte critique fait une distinction subtile; mais certainement fausse : il prétend que les Israélites acceptent les prophètes comme parlant au nom de Jéhovah, Dieu d'Israel et il affirme qu'ils ne les auraient pas acceptés, s'ils étaient venus leur parler au nom de Jéhovah Dieu unique et exclusif.

La distinction, que l'École critique fait entre Jéhovah Dieu national et Jéhovah Dieu universel, a une importance capitale dans la controverse biblique contemporaine; c'est pourquoi nous allons l'examiner.

D'après Kuénen et ses partisans les Israélites connaissaient le dieu National, mais ils ne connaissaient pas le Dieu Universel; les prophètes au contraire connaissaient le Dieu Universel mais ils ne prêchaient au peuple que le dieu National, parce que autrement ils n'auraient ni compris ni écoutés.

« Rien dans les pro- « phètes du VIII° siècle « qui justifie cette as- « sertion. »

12°.– Sur quoi est fondee cette distinction et qu'est-ce qui autorise Kuénen à la faire ?– Nous ne voyons rien, absolument rien qui légitime son affirmation, car, nulle part, les prophètes ne paraissent avoir deux symboles, un pour eux et un pour les Israélites. Quand ils tonnent contre l'idolâtrie et les idolâtres, c'est en parlant au nom d'un seul et même Jéhovah, lequel est 1° le Dieu unique et exclusif, parce que seul il est Dieu et que les autres divinités ne sont rien; lequel est 2° le Dieu universel, parce que toute la terre et tous les peuples lui sont soumis et dépendent de lui.–

Ce n'est donc pas, d'après l'étude du texte des prophètes du VIII° siècle, qu'on peut prouver la thèse de Kuénen, à savoir, que les Israélites acceptaient le Dieu National, tandis que, ou ils rejetaient le Dieu universel, ou ils n'en avaient pas même l'idée.

« Texte des prophètes « qui sont plutôt « contraires à ces « affirmations. »

13°.– Il faut, d'abord, remarquer qu'il y a peu, très peu de passages, dans les prophètes, où l'on puisse 1° reconnaître l'expression des croyances des Israélites – 2° les reconnaître surtout en tant qu'elles diffèrent de celles des prophètes. Nous avons

relu tout exprès Osée, Amos, Michée, le premier Isaïe — précisément les autorités recommandées par les critiques — dans le but de recueillir les paroles qu'ils placent dans la bouche des Israélites, et les voici à peu près toutes : « Par Jéhovah ! (littéralement : Jéhovah vit. — Osée IV, 15). — « Est-ce que Jéhovah n'est pas au milieu de nous ? — Le mal ne „ fondra pas sur nous (Michée, III, 11). — Jéhovah est notre juge, Jého- „ vah est notre législateur, Jéhovah est notre roi ; il nous sauvera (Isaïe „ XXXIII, 22). — Pourquoi dites-vous Jacob et Israël : « Ma voie a été ca- „ chée à Jéhovah et mon jugement échappera à mon Dieu (Isa- „ ïe XL, 27). — Jéhovah des armées, Dieu d'Israël, qui habites (entre) „ les chérubins, tu es le Dieu unique de tous les royaumes „ de la terre. Tu as fait les cieux et la terre. Incline, ô „ Jéhovah ton oreille pour écouter ; ouvre tes yeux ; vois et entends „ toutes les paroles de Sennachérib par lesquelles il a fait insulter „ le Dieu vivant. En vérité, ô Jéhovah, les rois d'Assur ont dé- „ vasté toutes les régions et (toutes) les terres. Ils ont jeté les dieux „ (de ces régions) dans le feu, parce que ce n'étaient point „ des dieux ; c'était simplement l'oeuvre des mains de „ l'homme, du bois, de la pierre qu'ils ont brisés. Or main- „ tenant, ô Jéhovah notre Dieu, sauve-nous de la main d'As- „ sur, et tous les royaumes de la terre sauront que toi „ seul est Jéhovah (1) (ou celui qui est) (Isaïe XXXVII, 16-20).

Voilà ce que nous avons relevé de plus net et de plus précis dans Amos, Osée, Michée et Isaïe. Ce n'est pas évidemment avec d'aussi minces renseignements qu'on peut reconstruire un système religieux quelconque ; mais enfin, si on pouvait tenter l'entreprise, les critiques n'aboutiraient pas à un résultat comme celui dont ils nous parlent. Il est vrai que les derniers passages sont

---

(1). — Ici le mot Jéhovah n'est pas un nom propre ; c'est évidemment le correspondant du mot Seigneur « Toi seul (es) Seigneur » ou bien, « Toi seul (es) celui qui est », le dernier sens est plus conforme à ce qui est dit précédemment : « Les dieux ne sont pas, Jéhovah est. »

placées sur les lèvres d'Ezéchias et non sur celles du peuple, et, par conséquent nous ne voulons pas trop presser ces paroles ; mais si les sujets partageaient les croyances du souverain, il est bien clair que rien n'est plus hasardé que la théorie de Kuénen. Toutefois, si une partie des Israélites n'était pas en communion d'idées avec le roi, une autre partie avait certainement la même croyance : C'est un minimum qu'on doit nous accorder, et, cette concession une fois faite, que deviennent les affirmations de l'École critique ?–

Ce n'est que par le plus étrange des abus qu'on peut soutenir la théorie exposée par Kuénen dans sa Religion d'Israel. Ce n'est pas de l'histoire faite avec les documents qu'on nous présente; c'est de la fantaisie. Qu'on dise : „ Voilà comment les choses ont dû „ se passer ; c'est ainsi que nous les concevons et nous sommes sûrs „ de ne pas nous tromper : A la bonne heure ! – Mais qu'on cesse une bonne fois de faire appel à l'histoire et d'appuyer ces imaginations à priori sur les prophètes du VIIIe siècle. Les prophètes ne renferment rien de semblable. –

„ Conclusion relativement au Jahvéïsme populaire. „

14°. – Autant donc nous sommes d'accord avec Kuénen, quand il affirme que les prophètes du VIIIe siècle avant Jésus-Christ étaient des monothéistes dans toute la force du terme, autant nous nous séparons de lui quand il prétend, ou que le peuple tout entier, ou que la grande majorité du peuple était simplement Jahvéiste d'un Jahvéisme national, idolâtrique et corrompu. – Cette assertion n'est nullement démontrée, et, pour être admise, elle aurait besoin d'être prouvée d'une façon rigoureuse, d'une façon qui ne prêtât pas à l'équivoque. Entre les prophètes et le peuple d'Israel, il y a, si on tient compte de la distance des temps, la même différence qu'entre le clergé et la masse dans n'importe quelle religion moderne. Les prophètes constituent simplement une élite dans une élite. Entre leur religion et celle du peuple, il y a diversité de degré, non pas diversité de genre. Le Jahvé du peuple d'Israel ou de Juda, au moins d'une partie, est le même que le Jahvé des prophètes : c'est le Dieu juste,

tout puissant, éternel, à qui rien n'échappe et à qui tout est soumis sur la terre comme au ciel.

Il est inutile de montrer que les prophètes avaient une juste conception des rapports de Jéhovah avec toutes ses créatures; et, comme leur prédication est formelle sur ce point, pour soutenir que le peuple pensait là-dessus différemment — s'il pensait alors plus qu'il ne fait de nos jours — il faudrait avoir les textes les plus clairs et les plus explicites. Or, on n'a rien, absolument rien.

De même que les chrétiens se croient et se disent les enfants de Dieu, sans pour cela prétendre que Dieu leur appartient exclusivement ou que leur dieu n'est pas celui des autres hommes; de même les Israélites se disaient-ils l'„Héritage„ ou les „enfants„ de Jéhovah, sans nier l'empire universel de leur dieu, et sans affirmer que Dieu leur appartint à eux uniquement. Ce sont là diverses conceptions qui ont des fondements dans la réalité. Isaïe les expose très clairement, lorsque, visant les Egyptiens, les Assyriens et les Israélites, il fait dire à Jéhovah: „Béni mon peuple les Egyptiens! Assur est l'oeuvre de mes „mains. Quant à Israel, il est mon Héritage (Isaïe, XIX, 26).— Jéhovah est partout le même, mais ses rapports avec les trois peuples sont différents, c'est pourquoi il se sert de trois termes pour les faire comprendre.—

Numéro troisième.

Les pratiques du culte dans le peuple et chez les prophètes.

„Le culte des Israélites justifie-t-il la théorie de Kuénen?„

1°.— Un fait donnerait quelque apparence de vérité aux assertions de l'École de Kuénen, si on arrivait à le démontrer clairement: nous voulons parler du culte. Si on pouvait établir, en effet, que deux cultes génériquement différents existaient chez les Israélites, au VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, l'un reçu dans le peuple, l'autre reçu chez les prophètes, on pourrait peut-

être tirer la conclusion : « Donc les religions correspondant à ces deux » formes du culte différaient, elles aussi, l'une de l'autre, non seulement en degré, mais encore en espèce. »

Nous disons « peut-être », car la démonstration est délicate et elle expose facilement au danger de prendre des divergences accidentelles pour des divergences essentielles. Il faut, par suite, aller lentement, bien établir les faits et ne déduire les conclusions qu'avec prudence, ainsi que nous le dirons bientôt. –

« Forme donnée à l'argument par les critiques de l'École de Kuenen. »

2°. – Voici maintenant la forme que l'on donne à l'argument pour démontrer que la religion des Israélites différait essentiellement de celle des prophètes, au huitième siècle avant l'ère chrétienne.

« D'après l'École Evolutioniste, le Dieu des prophètes est un » Dieu qu'on honore d'une manière positive par la pratique de la » Justice et des vertus morales ; et qu'on honore d'une manière né- » gative, en ne lui offrant pas de sacrifices. En d'autres termes, le » Dieu des prophètes se contente de l'adoration en esprit et en vé- » rité ; non seulement il n'a pas de goût pour le culte extérieur » mais il éprouve, au contraire, de la répulsion pour le sang des » victimes.

« Au rebours de ce Dieu-là, le Dieu du peuple se délecte » dans les fêtes et les sacrifices, où le sang coule à flots. Il lui » faut des victimes par centaines et par milliers et il ne déteste » même pas les sacrifices humains. » –

« Conclusion, disent les critiques : les deux dieux ne sont pas » évidemment un seul et même Dieu. L'un est le seul vrai Dieu, » celui des prophètes ; l'autre, celui du peuple, est un Dieu comme » Camosh, Moloch, Baal, Jupiter ou Mercure. Par conséquent, les » deux religions, la religion des prophètes et la religion du peuple » sont radicalement différentes, parce que leurs dieux sont aussi » de deux natures radicalement différentes.

Faveur dont jouit cette théorie depuis le protestantisme du XVIe siècle. »

3°. – Nous sommes ici en présence d'une théorie qui a été mise en honneur par le Protestantisme et qui jouit d'une grande faveur dans le monde lettré de notre temps. Jusqu'à quels excès ne s'est-on pas porté, au nom de cette théorie, contre les églises, contre

le culte et contre les prêtres catholiques! La réforme a cherché à rationaliser, à spiritualiser, à quintessencier le culte, et elle est allée si loin que le culte s'est réduit à rien. En bien des endroits le protestantisme n'est plus qu'un déisme saupoudré d'un peu d'essence biblique. Une certaine raideur accompagnée de grandes sentences morales, qui ne gênent pas beaucoup la conscience, mais qui cependant sont encore une épave capable de sauver une âme du naufrage, voilà tout ce qui survit, chez quelques personnes, en fait de religion.

Et comment en est-on arrivé là? – On en est arrivé là par réaction contre ce qu'on a appelé les mômeries, l'idolâtrie, le fétichisme du culte catholique. Il n'y a pas de plaisanteries ou de grossièretés qu'on n'ait vomies, et qu'on ne vomisse même encore, contre le culte en général, contre les cérémonies, les fêtes, les chants, les pompes extérieures, les statues, les autels, les saints, la vierge, etc. Aux yeux de bien des protestants et des libres penseurs, les catholiques passent pour des idolâtres et des fétichistes.

En réalité cependant en est-il ainsi? – Le dieu des catholiques n'est-il pas le même Dieu, le Dieu saint, juste, miséricordieux, bon, tout puissant, infini qu'admettent les rationalistes, quand ils croient encore à un Dieu? – Ce serait nier la certitude sinon l'évidence que de prétendre le contraire: Pour se convaincre qu'il n'y a pas de différence entre les deux conceptions de Dieu, quoique les manières de l'honorer diffèrent beaucoup, il suffit d'interroger un enfant qui a appris les éléments du catéchisme: « Qu'est-ce que Dieu? lui demande-t-on. – Dieu, répond-il sans hésiter, est un pur esprit, saint, infiniment parfait, créateur du ciel et de la terre, etc. –

4°. – En soi, il est donc possible de combiner la croyance en un même Dieu, avec deux ou plusieurs formes de culte très différentes. Les religions modernes en fournissent la preuve. – Mais est-ce bien là ce qui explique le langage des prophètes du huitième siècle et leurs protestations contre les actes extérieurs du culte? –

5°. – A la question ainsi posée nous devons répondre non. – Les protestations des prophètes s'expliquent par une autre raison et, pour les comprendre, il faut faire attention à une au-

« Possibilité de combiner la croyance « en un même Dieu « avec des formes de « culte très différentes les unes des « autres. »

« Le langage des pro-

„ phètes ne peut-il pas être phénomène de la vie religieuse.
„ s'expliquer autre- a) La tendance des masses populaires, surtout des masses
„ ment qu'il ne l'est ignorantes, même lorsqu'elles sont, d'ailleurs, instruites régu-
„ par les critiques?„ lièrement sur leur religion, est d'accorder une certaine prédomi-
nance aux formes ou aux actes extérieurs du culte sur les prati-
a). „ Tendance des - ques morales ou sur les croyances. Comme chez elles la vie in-
„ masses populaires„ tellectuelle est peu développée et qu'elles ne comprennent guère que par les sens : nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, elles tendent à renverser les rôles : Le secondaire devient le principal et le principal descend au rang du secondaire ; ce qui est bon mais accessoire finit par devenir le nécessaire, ou l'unique. et arrive à constituer l'essence de toute la religion. La pratique des vertus morales décline de jour en jour, et il peut venir un moment où les vices, où les crimes les plus grossiers peuvent être combinés avec une régularité extérieure irréprochable, au point de vue du culte. Cela se voit tous les jours, d'une manière plus ou moins saillante, mais, de temps en temps, il se passe des faits vraiment monstrueux. Les débats d'une cour d'assise ne nous parlaient-ils pas dernièrement de parricides qui, après avoir commis un acte de sauvagerie inouï, n'avaient eu rien de plus pressé que d'aller se confesser et demander une absolution ? — Ce sont là des cas rares et exceptionnels : mais ce qui l'est moins, c'est que les pratiques extérieures c'est que les actes de dévotion prennent le pas sur les actes essentiels et intérieurs, sur les vertus fondamentales de la religion. Il n'est pas rare de voir des personnes même instruites croire avoir beaucoup fait, quand elles ont observé religieusement toutes les pratiques extérieures du culte, alors qu'elles ont négligé les devoirs de charité ou de justice les plus élémentaires et les plus graves. On s'accuse d'une distraction pendant un office et on ne songe pas à se reprocher les fautes les plus grossières contre la morale, contre la chasteté, la justice, la charité ! On devient formaliste ; on observe extérieurement tout ce qui suppose une vie pieuse et on avale, en même temps, l'iniquité comme l'eau.

b) C'est pourquoi le grand devoir du prédicateur, quel qu'il soit, est d'insister sur la pratique des vertus morales, parce que c'est là l'essence de toute religion ; cette insistance, dans certains cas et dans certains milieux, peut aller jusqu'à paraître une condamnation des pratiques extérieures du culte, parce qu'elle met en relief l'inutilité ou le danger de ces pratiques, si le principal de la religion fait défaut. On a beau louer Dieu du bout des lèvres, cela ne sert à rien, si le cœur, si la conscience sont loin de lui (1). Le corps prie inutilement quand l'âme est ailleurs ; ce n'est pas de la piété cela n'en a que les apparences ; ce n'est pas de là de la religion, c'est de l'hypocrisie. Par conséquent, les pratiques extérieures du culte, dans ces conditions, sont inutiles ; elles ne servent à rien, ou, si elles servent à quelque chose, elles ne servent qu'à faire illusion à ceux qui les accomplissent, et alors elles deviennent dangereuses. Il vaut mieux, en effet, savoir qu'on se conduit mal, s'il en est en réalité ainsi, que de croire se conduire bien, lorsqu'il en est tout autrement.

b) Tendance des „ prédicateurs de repentance „

Voilà pourquoi, en tout temps et partout, on voit les prédicateurs sérieux rappeler aux fidèles ces grandes vérités. Mais, de ce que la note est quelquefois un peu forcée dans ce sens, on aurait tort de conclure que la vraie religion réprouve purement et simplement les pratiques extérieures du culte.

6°.– Quand Osée s'écrie : „ Que ferai-je contre toi, Ephraïm ? – „ Que ferai-je contre toi, Juda ? – Votre miséricorde est comme la nuée „ du matin, comme la rosée de l'aurore qui s'en va. C'est pourquoi, „ j'ai fait périr vos prophètes et je les ai fait mourir par la parole „ de ma bouche. Ma Justice (2) paraîtra comme la lumière. Car „ c'est la miséricorde que je désire et non le sacrifice ; je préfère la „ connaissance de Dieu aux holocaustes. Mais vous (littéralement „ eux, Ephraïm et Juda) avez transgressé l'alliance comme Adam „ et commis l'iniquité contre moi. (Osée, VI., 4-8) „ Le sens de ces paroles est clair ; il est évident que Jéhovah ne réprouve pas pu-

Un texte d'Osée „ qui doit être inter- „ prêté cum grano „ salis. „

(1).– Isaïe XXIX, 13 ; Mathieu XV, 8 ; Marc VII, 8.–

(2).– Il n'y a pas de doute qu'il faille lire ma Justice, avec les Septante et la Pechito, et non ta justice.

rement et simplement les sacrifices et les holocaustes; il ne les réprouve que parce qu'ils ne reposent pas sur la pratique des vertus morales. En effet, la miséricorde et la justice d'Ephraïm et de Juda ne sont qu'accidentelles et transitoires; elles passent comme la nuée et la rosée du matin devant le soleil, qui figure ici la justice de Jéhovah

« Passage semblable de Michée. »

7°. – On trouverait dans Osée et dans les autres prophètes du huitième siècle quelques passages semblables à celui que nous venons de rapporter; mais, en lisant le contexte, il serait toujours facile de voir le but que poursuivent les maîtres d'Israel, en recommandant, avant tout, la pratique des vertus morales, la justice, la miséricorde, l'équité, car l'iniquité accompagnée des sacrifices ne les a jamais préservés du mal (voir Osée X, 10-15; XII, 5-14. – Amos, V, 10-20). « O mon peuple, dit Jéhovah dans Michée, que t'ai-je fait? En quoi t'ai-je contristé? – Je » t'ai tiré de la terre d'Egypte et je t'ai délivré de la maison des es- » claves; j'ai envoyé devant toi Moïse, Aaron et Marie. – O mon peu- » ple, rappelle-toi, je t'en prie, le dessein que forma Balaq, roi de » Moab, et ce que lui répondit Bileâm-ben-Béor, depuis Chittim jus- » ques à Ghilgal, afin que tu connaisses la justice de Jéhovah. – En quoi, » (répond Israel), en quoi préviendrai-je Jéhovah? – Fléchirai-je le » genou devant le Dieu de la hauteur (devant le Dieu très haut?)(1) » – Lui offrirai-je des holocaustes avec des veaux âgés d'un an (2)? – » Jéhovah a-t-il pour agréables des milliers de moutons et des mil- » lions de ruisseaux d'huile? Lui donnerai-je mon premier-né » (en expiation de) mon péché, et le fruit de mon ventre (pour effa- » cer) le crime de mon âme? – Je t'indiquerai, reprend Jéhovah, » je t'indiquerai, ô homme, ce qui est bon, ce que Jéhovah demande » de toi, à savoir; de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde et de » t'efforcer de marcher avec ton Dieu (Michée, VI, 3-8). –

---

(1). – Vulgate, Coram Deo excelso. – C'est bien le sens.

(2). – N'y a-t-il pas là une allusion à une loi prescrivant l'âge du veau qui doit être offert. – Il ne nous paraît pas qu'on puisse répondre non. –

Le sens de ces passages n'est ni douteux, ni obscur. On voit aisément quelle est la pensée du prophète ; ce n'est pas de condamner absolument les sacrifices, c'est d'établir bien nettement la subordination qu'il y a entre le culte extérieur et le culte intérieur.

8°.– Mais, objecte-t-on, il n'en est pas partout ainsi : « Les prophètes du VIIIe siècle condamnent-ils absolument le culte extérieur ? »
Il y a des passages où les prophètes du huitième siècle condamnent les sacrifices et le culte extérieur.

Nous répondons que cela n'est pas exact, et que si, au lieu de détacher deux ou trois versets du contexte, comme le font les critiques contemporains, Kuenen, Welhausen, Smith, Reuss et autres, on rapportait le contexte en entier, on verrait clairement que les prophètes ne condamnent pas purement et simplement le culte extérieur et les sacrifices, mais uniquement, certaines formes de culte extérieur, ou le culte extérieur quand il est privé de certaines qualités. On cite communément trois passages, à savoir, Isaïe I, 11-14 ; Osée VI, 6 ; et Amos V, 21-23.

Mais, si on applique la première loi de toute herméneutique rationnelle, sacrée ou profane ; si on prend ces versets avec leur contexte et dans leur sens obvie, on verra qu'ils ne disent pas ce qu'on leur fait dire. Nous accepterions volontiers là dessus l'arbitrage de tout homme instruit, qui serait étranger à la controverse biblique, qui, par suite, apprécierait les textes sans parti pris, avec sa droiture, en s'abandonnant au simple bon sens.

a) Rapportons, d'abord, le premier passage, celui d'Isaïe : « a) Un passage d'Isaïe cité par les critiques à l'appui de leur thèse. »
« Écoutez, cieux, terre prête l'oreille, car Jéhovah a parlé : « J'ai, (dit-il), élevé et exalté des enfants ; mais eux ont péché contre moi. Le boeuf connaît son maître et l'âne connaît l'étable de son possesseur ; Israël ne (me) connaît pas ; mon peuple n'a pas d'intelligence. Malheur (aussi) à cette nation prévaricatrice, à ce peuple, qui ploie sous l'iniquité, à cette race perverse, à ces enfants dénaturés ! – Ils ont abandonné Jéhovah, ils ont méprisé le saint d'Israël, ils ont rétrogradé ! – C'est pourquoi vous serez frappés encore et vous continuerez à vous égarer. Toute tête est dans la douleur, tout coeur dans la faiblesse. De la plante

„ des pieds à la tête, il n'y a en lui (en Israel) rien de sain: meur-
„ trissure, blessure, plaie gonflée, qu'on n'a pas liée, soignée et ointe
„ d'huile. Votre terre est dévastée et vos villes sont la proie des flam-
„ mes: Votre sol! en votre présence les étrangers le dévorent, et la
„ dévastation rappelle le renversement laissé par l'étranger! - (Ma)
„ fille Sion a été abandonnée comme une cabane dans une vigne,
„ comme une tente dans un champ planté de concombres, comme
„ une ville dévastée! Si le Seigneur des armées ne nous eût point
„ laissé un reste, nous eussions été comme Sodome; nous aurions res-
„ semblé à Gomorrhe.

„ Ecoutez la parole de Jéhovah, princes de Sodome, prêtez l'o-
„ reille à la loi de notre Dieu, peuple de Gomorrhe; - « que me fait
„ la multitude de vos victimes, dit Jéhovah: Je suis rassasié d'ho-
„ locaustes de moutons et de la graisse des veaux. Je ne désire pas le
„ sang des taureaux, des agneaux et des boucs. Quand vous êtes venus
„ devant ma face, qui a exigé cela de vos mains, (quand vous) fou-
„ liez mes parvis? Ne continuez plus à m'offrir un minchah inuti-
„ le! - L'encens est une abomination pour moi. Je ne supporterai
„ plus la nouvelle lune, le Sabbath, et les convocations: Vos réunions
„ ne sont que vanité. Mon âme déteste vos néoménies et vos fêtes; elles
„ me pèsent et je suis las de les endurer. Quand vous étendrez vos
„ mains, je détournerai mes yeux de vous, et, quand vous multi-
„ plierez vos prières, personne ne vous écoutera, car vos mains sont
„ pleines de sang. Lavez-vous, devenez purs, éloignez vos mau-
„ vaises oeuvres de devant moi et cessez de faire le mal. Apprenez
„ à faire le bien, cherchez la Justice, soulagez l'opprimé, jugez l'or-
„ phelin et rendez justice à la veuve (Isaïe, I, 2-17). -

Il n'y a qu'à rapporter en entier de pareils textes pour faire voir que les prophètes ne condamnent, ni les sacrifices, ni la prière, ni le culte extérieur, d'une manière pure et simple; ils ne les condamnent que lorsqu'ils ne sont pas unis à la sainteté de la vie, à la pratique des lois morales et il n'y a pas un être intelligent, qui, en réfléchissant, ne fasse comme eux. Les derniers versets expliquent ceux qui précèdent et l'Ecole de Kuenen a tort de ci-

ter les uns sans parler des autres. Un tel procédé n'est, ni loyal, ni honnête.- C'est se créer à soi-même et c'est créer aux autres bien inutilement des difficultés que de citer les textes en les tronquant.

b). Texte d'Osée ayant la même signification ou peu „s'en faut.„

b) Le sens du passage d'Isaïe qu'allègue A. Kuenen est donc très clair. Il faut être aveugle pour s'y méprendre. Celui d'Osée VI, 6. n'est pas plus obscur lorsqu'on n'isole pas le verset 6 des versets qui le précèdent et qui le suivent. - Voir plus haut pages 49-50.- Le texte d'Amos V, n'est pas, non plus, douteux, si on prend le chapitre en entier et si on ne détache pas les versets 21-23, comme le fait Kuenen; car la succession des idées est celle-ci: Si Israel cherche Jéhovah, il vivra, car il cherchera alors la justice, et Jéhovah est tout puissant. Israel n'a pas agi ainsi dans le passé, c'est pourquoi il a été puni au jour de Jéhovah. „J'ai eu en horreur et j'ai „rejeté vos fêtes. Je ne supporterai pas vos solennités. Que si vous „m'offrez des holocaustes et des mincHah, je n'en éprouverai pas „du plaisir et je ne regarderai pas vos sacrifices pacifiques, écartez „de moi la multitude de vos chants; que je n'entende plus le son „de vos tambours, que la justice se manifeste comme l'eau, que „l'équité (coule) comme un torrent!„(1)- L'horreur que Jéhovah manifeste ici pour les sacrifices est évidemment conditionnelle, c'est-à-dire subordonnée à l'état des Israélites: on n'écoutait pas Jéhovah, on ne pratiquait pas la justice; conséquemment le culte extérieur était sans valeur. C'était un corps qui n'avait pas d'âme.

„Exagérations commises par l'École „Evolutioniste.„

c) C'est donc dépasser de beaucoup les limites permises à la critique que d'échafauder sur des textes aussi clairs pris dans leur ensemble une thèse aussi singulière que celle-ci: „Le mono- „théisme des prophètes excluait tout culte autre que la pratique „de la justice et des vertus morales.- Le Jahvéisme des Israé- „lites, au contraire, ne consistait que dans un culte sensuel, san- „glant et souvent corrompu.- Par conséquent, le Jahvéisme du „peuple différait essentiellement du monothéisme des prophètes.

(1).- Les versets d'Amos V, 25-26 présentent des difficultés historiques que nous aborderons plus loin.-

Disons le mot : ces trois assertions sont fausses, certainement fausses. Les textes allégués, s'ils ne prouvent pas juste le contraire de ces affirmations, ne prouvent pas celles-ci davantage. – C'est un minimum qu'on doit nous accorder.

„ Aveux faits par „ Kuénen. „

9°. – Ce que nous disons est si vrai que Kuénen est obligé de se rendre à l'évidence et d'avouer que „ le langage des prophètes peut être expliqué de plus d'une manière, par exemple, par l'idée qu'ils ont de Jéhovah, par la nature des fêtes, par le caractère de ceux qui y prenaient part (1) „ ; et ce savant ne peut apporter une ombre de preuve à l'appui de ses grosses théories, qu'en tronquant les textes (2) et qu'en les interprétant dans des sens détournés.

Voici, par exemple, une histoire, dont on ne contestera pas l'authenticité, puisqu'on s'en sert quelquefois pour défendre les théories évolutionistes, l'histoire du Syrien Naaman. Ce récit suffit, à lui seul, pour montrer la fausseté des raisonnements de Kuénen ; car il **prouve** : 1° que les croyances populaires par rapport à Jéhovah ne diffèrent pas de celles des prophètes, et 2° que les prophètes ne condamnent pas les sacrifices. – Voici comment.

Naaman devenu lépreux apprend, par une esclave Juive de sa femme, qu'il y a en Israël un homme capable de le guérir, à savoir, Elisée. Il va donc trouver le prophète, avec de magnifiques présents, et lui demande un remède. Elisée lui répond d'aller se baigner sept fois dans le Jourdain et lui promet qu'il sera guéri. Là-dessus, Naaman s'indigne et se retire en maugréant : „ cet homme, se dit-il, en lui-même, se moque de moi. Est-ce que „ nous n'avons pas près de Damas des rivières qui valent le „ Jourdain ? „ – Cependant ses domestiques lui ayant conseillé d'essayer le remède, puisqu'il ne pouvait faire de mal, s'il ne faisait pas de bien, Naaman se baigne dans le Jourdain et est guéri, suivant la promesse que lui en a faite Elisée. Il revient alors offrir des

---

(1). – A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 57. –
(2). – Ibid. p. 57-59. –

présents au prophète qui les refuse ; et il proclame Jéhovah seul vrai Dieu. Il est évident qu'en reconnaissant ainsi Jéhovah pour Dieu unique, cet étranger s'inspire, non pas de la foi du prophète, mais de la foi reçue communément dans l'entourage d'Elisée. De plus, il ne reconnaît pas seulement que Jéhovah est un dieu comme les autres, un Dieu plus fort que les autres, un dieu bon à ajouter aux siens ; il reconnaît que Jéhovah est le seul vrai Dieu, puisqu'il demande une dispense pour assister, avec son roi, aux sacrifices offerts en l'honneur de ses dieux paternels. Si Jéhovah n'avait été qu'une divinité quelconque, Naaman aurait dit simplement : Désormais je l'adorerai comme mes dieux et je lui offrirai même de préférence mes sacrifices ; il ne serait pas allé plus loin. — Naaman comprend que Jéhovah est le seul vrai Dieu, et, pour qu'il l'ait compris aussi vite, il a fallu que le sentiment public d'Israël le lui représentât comme tel. — Une histoire comme celle-là, interprétée dans son sens obvie, renverse toutes les théories de l'Ecole de Kuenen. —

10°. — Mais on dira peut-être : si les prophètes connaissent les diverses espèces de sacrifices, de fêtes, de cérémonies et s'ils supposent qu'on les pratique au temple et ailleurs, d'où vient « qu'ils ne recommandent jamais de les observer ? » Le silence qu'ils gardent là-dessus est au moins singulier.

« Pourquoi les prophètes ne recommandent-ils pas les sacrifices ? »

On peut répondre : 1° que les prophètes recommandent d'observer tout cela quand ils recommandent de suivre les préceptes de Jéhovah, car, à leurs yeux, tout cela est prescrit par Jéhovah. 2°. — Le culte cependant n'est qu'accessoire ; les vertus morales sont le principal. Par conséquent c'est là-dessus qu'il faut insister, parce que, le principal une fois obtenu, l'accessoire suit de lui-même. — 3° enfin, il y a des circonstances où il est absolument inutile de recommander certaines choses, mais les vertus ne sont jamais dans ce cas : au contraire, il faut toujours insister, parce que les hommes ont toujours des efforts à accomplir pour les pratiquer. Par exemple, il est inutile, en Angleterre d'insister sur l'observation du repos du dimanche, c'est une chose tellement entrée dans les mœurs que tout le monde le respecte. Mais en Angle-

terre comme ailleurs, les prédicateurs doivent dire à leurs auditeurs: « Soyez bons, miséricordieux, justes, chastes, sobres, etc. En Angleterre même, il faut dire plus qu'ailleurs: « Prenez garde de boire un coup de trop », car l'ivrognerie est un vice national.

Comment veut-on, d'ailleurs, que les prophètes aient parlé de tout en quelques pages ? - Tous les prophètes du huitième siècle, acceptés par Kuenen, ne forment pas un volume de cent cinquante pages; il doit donc y avoir forcément des lacunes et de grosses lacunes. Ainsi, ils ne disent rien des prêtres et ils ne nomment pas même les Lévites. Cependant les Lévites existaient et les prêtres jouaient un grand rôle, car les bénédictions de Moïse en font un magnifique éloge. Kuenen le reconnaît et en fait l'observation assez au long[1]. On voit donc que les prophètes n'ont point parlé de tout et on ne doit pas, dès lors, tirer de leur silence les conclusions qu'on cherche quelquefois à en déduire. - L'objection qu'on fait ne prouve donc rien. -

„Conclusion relativement au culte." 12°. - Concluons dès lors notre examen: 1° Il est parfaitement vrai que les prophètes du VIIIe siècle sont monothéistes, au sens rigoureux du mot. - 2° il n'est pas démontré que les Israélites fussent Jahvéistes et non-monothéistes. C'est le contraire qui est vraisemblable sinon certain. - 3° il n'est pas prouvé, non plus, que le monothéisme des prophètes ne comportât pas un culte extérieur et que le Jahvéisme du peuple se bornât à ce culte ou qu'il fut associé à des pratiques idolâtriques et obscènes. - Ce sont des affirmations dénuées de preuves (2).

---

(1). - A. Kuenen, The religion of Israel, I, p 386-387. -

(2). - Nous avons suivi, dans tout ce qui précède, la Religion d'Israel, plutôt que les conférences intitulées: « Religion nationale et religion universelle, où tout est vague et où il n'y a presque aucune preuve. Dans la religion d'Israel il y a au moins un essai de preuve. - Dans l'autre ouvrage on trouve des assertions comme celles-ci: « Ce que le peuple tient pour obligatoire, ils (les prophètes) » le dénoncent comme un acte de péché et de corruption, tandis que

Paragraphe deuxième.

La religion d'Israel avant le huitième siècle.

„ Au huitième siècle „ avant l'ère chrétien- „ ne les Juifs connais- „ sent le vrai mo- „ nothéisme .„

1°.- Nous venons de constater un grand fait, que l'École criti-que ne conteste pas, c'est qu'au huitième siècle avant l'ère chrétien-ne, il y avait, chez les Juifs, des hommes qui possédaient de Dieu, de sa nature et de son rôle, une idée aussi juste que celle que nous avons aujourd'hui, une idée tellement juste que la raison moderne la plus éclairée ne trouve rien à redire à cette notion et l'accepte aussitôt qu'elle lui est proposée.

„ Caractères singu- „ liers que présente „ ce fait .„

2°.- En soi c'est un phénomène des plus singuliers, mais quand on l'étudie avec toutes les circonstances qui l'accompagnent ou qui l'environnent, c'est un phénomène qui paraît plus que singulier; il étonne l'imagination et écrase l'intelligence qui cherche à le comprendre.

a) que des hommes soient arrivés, vers l'an 800 ou l'an 750 avant Jésus-Christ, à avoir une idée aussi juste et aussi parfaite de Dieu,

b) que ces hommes aient parlé de sa nature, de ses attri-buts, de son action, avec le respect, la dignité et la justesse qu'on trouve dans leur langage.

c) que ces hommes, au lieu d'appartenir à une race très avancée dans la civilisation comme les Assyriens et les Egyptiens, appartiennent, au contraire, à une race relativement arriérée dans

---

„ le peuple, de son côté, rejette ce qu'eux-mêmes louent et recom-„ mandent. Cette attitude est si peu méconnaissable, il est telle-„ ment impossible de la nier, qu'on est tenu de l'admettre en qua-„ lité de fait, quand même on ne saurait, dans l'ensemble, en „ donner aucune raison.- Religion nationale, etc. p. 71.- Observons, en passant, que l'ouvrage de Kuénen a été traduit en bien mau-vais français par M. Maurice Vernes.-

les arts et dans les sciences.

d) que ces hommes soient arrivés à ce haut degré de théologie rationnelle alors que tous les peuples d'alentour, tant ceux de la même race que les autres, tant les Sémites que les Egyptiens et les Babyloniens, croupissaient dans le polythéisme le plus grossier et le plus éhonté.

e) que ces hommes soient précisément des Israélites, c'est-à-dire, des membres d'une race sans passé, sans influence sociale, perdus par petits groupes au milieu d'autres races congénères polythéistes ou fétichistes, ce sont là des phénomènes de l'ordre intellectuel et moral sortant tellement des lois de la nature qu'on se demande qu'elle peut en être la cause et que la raison la plus aiguisée ou la plus pénétrante n'a pas encore pu les expliquer.

„ Les critiques doivent „ aussi bien que nous, „ donner une explication de ce fait, puisqu'ils l'admettent „

3°.– Il faut cependant donner une explication de ces faits, car ils la demandent à grands cris et ils l'exigent impérieusement. Le Pentateuque, accepté comme un document digne de foi par la tradition Judéo-Chrétienne en donne une claire, simple, précise, nette, parfaitement intelligible pour tout le monde. C'est Dieu lui-même qui s'est fait connaître à la race Juive, et c'est Dieu qui a conservé, dans cette race, la vraie notion de la divinité, à travers bien des vicissitudes.– Voilà qui est clair.–

L'Ecole de Kuénen, de Welhausen. de Reuss et de Renan, qui rejette cette explication reçue depuis plus de 2600 ans, doit bien mettre quelque chose à la place; car elle ne peut pas constater un fait aussi singulier et aussi colossal sans en rendre raison d'une manière ou d'une autre. Quelle explication donne-t-elle ?– C'est ce que nous nous proposons maintenant d'examiner.

„ Ordre qui va être „ suivi.„

4°.– Ici encore il est nécessaire de procéder avec beaucoup d'ordre et de méthode, afin d'être clair. C'est pourquoi nous demanderons, tout d'abord, aux prophètes du huitième siècle ce qu'ils pensent de la religion d'Israel, antérieurement à leur époque. Une fois que nous aurons ainsi éclairé la voie, nous exposerons les théories des critiques contemporains.

Numéro premier.

L'ancienne religion d'Israel avant le huitième siècle.

1°.- Avant d'aller plus loin, il est pour nous d'un grand intérêt de savoir ce que les prophètes du VIIIe siècle, Osée, Amos, Michée et Isaïe pensent de la religion d'Israel avant leur temps. Ce sont, en effet, des témoins acceptés par les critiques et leur ancienneté n'est, dans l'école, l'objet d'aucun doute. Nous sommes donc, cette fois, sur un terrain neutre. Que nous disent donc les prophètes du VIIIe siècle de la religion d'Israel avant leur temps ?

„ Importance qu'a la déposition des prophètes du VIIIe siècle, dans cette question. „

2°.- La première chose qui frappe tout lecteur, quand il lit attentivement leurs écrits, c'est 1° que les prophètes n'ont pas la prétention de formuler une doctrine nouvelle et de prêcher des dogmes inconnus à leurs contemporains. Ils ne sont qu'un anneau dans la chaîne ; ils ont recueilli ce que leur ont transmis leurs prédécesseurs, et ils cherchent à transmettre à d'autres ce qu'ils ont reçu. Il ne peut pas y avoir de doute sur ce point.- 2° un autre fait également certain et également évident pour tout lecteur, c'est que les prophètes ne distinguent pas entre eux et le peuple. Ils n'ont pas la moindre idée de l'existence de deux notions différentes relativement à la nature de Jéhovah, notion dont l'une serait reçue parmi le peuple et dont l'autre serait l'apanage exclusif des chefs d'Israel. Pas de trace de ce qu'on pourrait appeler une doctrine exotérique et ésotérique. En revanche, ils savent très bien que leur nation n'a pas été fidèle à Jéhovah, en tous temps, en tous lieux et en toutes circonstances. Israel s'est rendu coupable de nombreuses infidélités.

„ Les prophètes ne prêchent pas une doctrine nouvelle, inconnue à leurs contemporains. „

3°.- Les rapports entre Jéhovah et son peuple sont intimes, si intimes qu'Osée les compare à l'union de l'homme et

„ Rapports entre Jéhovah et Israel.

„Ils sont intimes„ de la femme.

a) Mariage contracté par Jéhovah avec Israël, d'après Osée.„

a) Israël a contracté mariage avec Jéhovah; mais épouse infidèle, il s'est laissé aller souvent à commettre des adultères avec les faux-dieux, avec les „Baals„ et les autres divinités. Seulement Jéhovah a l'espoir de ramener un jour cette femme volage, et les prophètes supposent constamment que, si beaucoup de leurs aïeux ou de leurs contemporains se sont rendus coupables d'idolâtrie, d'autres cependant en grand nombre ont toujours conservé la notion du vrai Dieu. Osée développe longuement cette métaphore, et il fait même plus, car il est censé la traduire en acte en recevant l'ordre d'épouser une femme adultère. Mais si Osée s'étend longuement sur cette conception des rapports d'Israël avec Jéhovah, presque tous les autres prophètes acceptent la figure et s'en servent dans leurs écrits.

b). D'après le reste „de la Bible.„

b) Les critiques supposent que cette idée fait sa première apparition dans Osée; mais cela tient à leurs théories sur l'histoire littéraire des Israélites, car on la trouve dans d'autres livres, qui, avant les travaux de l'École Évolutioniste, passaient pour plus anciens que ceux des prophètes, par exemple, dans l'Exod. XXXIV, 15-16; le Lévit. XVII, 7; les Nomb. XIV, 33; XV, 39; le Deut. XXXI, 16; les Juges II, 17; VIII, 27, 33. Dans les théories des critiques plusieurs de ces passages sont postérieurs à Osée, mais d'autres sont certainement antérieurs. Par conséquent, cette idée qu'adorer d'autres dieux en dehors ou à côté de Jéhovah, c'est commettre un adultère est très ancienne dans la littérature hébraïque et il faut y ajouter qu'elle y est usuelle. Isaïe (I, 21; XXIII, 17), Jérémie (III, tout entier), Ezéchiel (XVI, 28-40; XXIII, 3, 27 et passim) appliquent continuellement cette figure à Israël, à Juda, à Jérusalem, à Samarie, etc. Jéhovah reproche sans cesse à ces villes ou à son peuple leurs infidélités, de même qu'un homme reproche ses errements à sa femme. Cela donne une idée bien singulière de l'alliance que Jéhovah a contractée avec Israël, et nous croyons que c'est là un fait unique. Nous ne connaissons pas, en effet, de littérature sacrée où on présente sous cette forme les rapports existant entre un Dieu quelconque et ses adorateurs.

„Idée singulière que cette figure donne de l'union de Jéhovah avec Israël.„

Antiquité de l'union entre Jéhovah et Israel. - Elle remonte à l'Exode.

4°.- Ce que nous devons constater ensuite, c'est que cette union, entre Jéhovah et Israel n'est pas seulement intime; elle est encore ancienne.

Les prophètes du huitième siècle, Amos, Osée, Michée, Isaïe connaissent l'histoire Israélite à peu près telle que nous l'avons, autant qu'on peut en juger par quelques traits épars de côté et d'autre. L'alliance contractée par Jéhovah avec Israel remonte à l'Exode et même plus haut, mais enfin c'est à partir de l'Exode qu'elle a pris un caractère particulier. Depuis cette époque, Israel a été souvent infidèle, il a forniqué avec les Baals, offert des sacrifices en toute espèce de lieux et commis bien des adultères. Cependant Jéhovah ne désespère pas de ramener cette épouse infidèle: « Je punirai, dit-il, sur elle les jours des Baals auxquels elle offrait de l'encens, s'ornant de ses pendants et de ses colliers, courant après ses amants, et m'oubliant, moi, dit Jéhovah. — Mais voici que je vais la caresser et la conduire au désert, et là je parlerai à son cœur. Je lui donnerai sa vigne avec la vallée d'Akor, qui y touche, pour (s'ouvrir) une porte à l'espérance; elle (me) parlera comme aux jours de son adolescence, aux jours où elle monta de la terre d'Egypte. Et en ce jour-là, dit Jéhovah, tu m'appelleras mon mari et tu ne m'appelleras plus mon Baal. — Je ferai disparaître les noms des Baals de sa bouche et on n'en parlera plus par leurs noms (Osée, II, 14-19). » — La pensée que le prophète Osée développe en cet endroit revient fréquemment dans les écrits prophétiques, si fréquemment qu'il y a peu de pages où on n'en trouve la trace: Voir Osée III, 1; IV, 9-11; V, 4; VII, 4; IX, 1; XI, 2; XIII, 4-5. — Amos II, 4, etc, etc. —

Cette union a toujours été de la même nature qu'en ce moment.

5°.- Intime et ancienne, l'alliance de Jéhovah avec Israel n'a pas été, depuis l'Exode, d'une nature différente de ce qu'elle est en ce moment. Elle a été toujours la même. Les prophètes ne distinguent pas et rien ne trahit, chez eux, l'impression que Jéhovah n'aurait été, d'abord, qu'une idole comme Camosh ou Moloch. Ils le considèrent comme ayant toujours été le

Dieu véritable, le Dieu parfait, le Dieu universel, comme ayant toujours eu un droit exclusif au culte et à l'amour de son peuple, de même qu'un mari a un droit exclusif à l'amour de sa femme. Les autres divinités, les Baals ne sont que des amants trompeurs; « ce ne sont » pas des dieux (Osée, VIII, 6)

Les critiques admettent que le cantique de Déborah (Juges V) est du douzième siècle avant l'ère chrétienne. Par conséquent, nous pouvons, nous en servir, pour confirmer ce que disent les prophètes du huitième siècle sur l'époque qui les a précédés. En lisant cette pièce, on est frappé non seulement du portrait qu'on trace de Jéhovah et de sa puissance, mais de la place que Jéhovah occupe en Israel. Il est le dieu d'Israel et le dieu en droit et le dieu en fait; car la prophétesse signale comme une chose extraordinaire, qu'au moment où elle parut, « on choisissait d'autres » Dieux. », (Juges V, 8). – Cet acte d'idolâtrie paraît exceptionnel d'après le contexte; nous avons donc le droit de conclure que, dès lors, Israel était au moins, monolâtre et nous pouvons même affirmer qu'il était plus, qu'il était monothéiste; car le portrait qu'on trace en cet endroit de Jéhovah n'est pas celui d'un Camosh ou d'un Moloch. –

« Les infidélités d'Israel n'ont pas été générales et constantes. »

6°. – Si les prophètes ont l'idée qu'Israel a été infidèle dans le passé, comme il l'est dans le présent, ils supposent cependant qu'il y a eu des époques où ce peuple s'est montré particulièrement attaché à son Dieu. Le règne de David est pour Osée (III, 5); Amos (VI, 6; IX, 11); Isaïe (VII, 2, 13; IX, 6; XVI, 5; XXII, 9, 22; XXIX, 1; XXXVII, 35; XXXVIII, 5), un idéal de puissance, de grandeur, mais aussi de justice et de piété, dont le retour est tout ce qu'on peut désirer de mieux. Le langage d'Isaïe est explicite sur tous ces points: Osée et Amos ne font que des allusions, en passant, mais ces allusions en disent beaucoup, éclaircies qu'elles sont par leur contemporain, Isaïe: elles sont d'autant plus éloquentes que le règne de Salomon, à d'autres points de vue plus brillant que celui de David, n'est mentionné, ni dans les prophètes du VIIIe siècle, ni dans les

prophètes des âges suivants. Jérémie seul nomme ce roi une fois (LII, 20), à propos des socles de colonne qu'il avait établis dans le temple de Jérusalem. Ceci mérite d'être remarqué, parce que les critiques évolutionistes, dans leurs effusions, ne se montrent pas toujours exacts, ainsi qu'on le verra tout-à-l'heure. Une circonstance enfin qu'il ne faut pas oublier, c'est que, dans la pensée d'Amos, le nom de David se trouve intimement uni avec la musique, car, à propos des habitants de Sion, il s'exprime ainsi: « Vous qui chantez sur le Nébel et » qui croyez avoir comme David des instruments de musique » (Amos, VI, 6). –

« Accord de cette déposition avec l'opinion traditionnelle. »

7°. – On voit donc que l'opinion traditionnelle, tant en ce qui concerne le règne de David qu'en ce qui regarde le passé religieux d'Israël, a en sa faveur les prophètes du huitième siècle. Les textes ne sont pas très longs; mais, si on tient compte de la nature de la littérature prophétique, ils sont très suffisants pour justifier la foi que nous ajoutons au témoignage des livres historiques et des livres Hagiographiques. Si les critiques contemporains rejettent l'opinion traditionnelle, ce n'est pas en faisant appel à l'histoire, ce n'est pas en s'appuyant sur les dires des prophètes qu'ils agissent ainsi, c'est en interprétant les textes « suivant la bonne méthode historique », comme ils disent. Le fait est si évident que Kuénen est obligé de l'admettre.

« Aveux des critiques sur tous ces points. »

8°. – « Il est généralement admis, dit-il, que la période » (comprenant les règnes de David et de Salomon) est de la » plus haute importance pour l'histoire de la religion d'Israel. » Mais, si on demande comment et pourquoi? – on obtient des » réponses très différentes les uns des autres. Ceux qui consi» dèrent les soixante-dix ans comme l'époque pendant » laquelle le Jahvisme exista dans toute sa force suivent » très fidèlement la tradition Israélite. On sait très bien, » en effet, que les derniers prophètes du huitième siècle et des » siècles suivants, partageaient cette opinion. La restau» ration du royaume de David est l'idéal vers lequel se

„ tournent toutes leurs aspirations; ils n'imaginent pas
„ de plus grande bénédiction pour Israel que le gouverne-
„ ment d'un second David. Conformément à cette ma-
„ nière de voir, ils ne doutèrent jamais que la prospérité dont
„ on jouit alors ne fût la récompense de la fidélité d'Israel à
„ Jéhovah. Cette attente des prophètes, avec ce qu'elle laisse
„ supposer, n'est qu'une preuve indirecte en faveur des temps
„ de David et de Salomon. Ajoutons néanmoins que les preuves
„ directes d'un grand développement religieux à cette époque ne
„ paraissent pas manquer. Dans le livre des Psaumes, nous
„ trouvons cent de ces poëmes attribués, dans les titres, à David
„ ou à des contemporains de David: ils attestent une grande
„ piété intérieure et l'existence d'idées très saines sur Jahveh
„ en dehors duquel on ne reconnaît point d'autre Dieu. Une
„ grande partie des Proverbes, s'il faut en croire les titres, est
„ de la main de Salomon: ils prennent pour point de départ
„ un monothéisme très pur et prêchent un système de morale
„ semblable. On rapporte à la même époque d'autres productions
„ littéraires, le cantique de Salomon (?), l'Ecclésiaste, en se guidant
„ d'après les titres; le livre de Job, à cause de ses rapports avec les Pro-
„ verbes. Si maintenant nous consultons les livres historiques re-
„ latifs à David et à Salomon, nous y trouvons beaucoup de choses
„ qui s'accordent complètement avec l'impression que produit sur
„ nous cette littérature. Que le lecteur se rappelle les récits de II
„ Samuel, sur les rapports de David avec Jahveh, et les spéci-
„ mens de ses poésies qu'on y cite; les narrations relatives à la
„ piété et à la sagesse de Salomon, à la construction et par des-
„ sus tout à la dédicace du temple; finalement les assertions
„ du chroniqueur sur les mesures adoptées par David à propos
„ du culte public et en particulier, de la musique du temple. Si
„ nous considérons tous cela, nous ne sommes pas sur-
„ pris de voir que beaucoup de personnes estiment en-
„ core tant les règnes de David et de Salomon et né-
„ gligent les phénomènes qui laissent une impres-

» sion moins favorable ou les considèrent comme des symptômes
» d'une décadence qui devait seulement commencer plus tard (1).

« Les prophètes du VIIIe siècle et les temps antérieurs à David, d'après Kuénen. »

9°.- L'aveu que Kuénen fait pour l'époque de David et de Salomon
il est obligé de le renouveler pour l'époque antérieure, car il résume ainsi
l'enseignement des prophètes sur cette question : « Qu'est Jéhovah ?- Jé-
» hovah, dit-il, est le Dieu d'Israel.- Entre toutes les familles de la terre,
» Jéhovah a choisi les Israélites, qu'il a délivrés de l'Egypte, conduits à
» travers le désert et introduits dans le pays de Canaan, où il a conti-
» nué de se manifester à eux.- Par suite de ce libre choix, Israel est le
» peuple de Jéhovah.- Ainsi parle Amos, et les autres prophètes sont
» entièrement d'accord avec lui : « Jéhovah, ton Dieu depuis la terre
» d'Egypte. Cette idée revient constamment dans Osée, sous diverses for-
» mes, etc. » (2)

En effet, le langage des prophètes du huitième siècle est si explicite sur ce point que l'école critique aurait bien tort de révoquer en doute leur opinion. Le premier d'entre ces prophètes, celui peut-être dont les critiques contemporains font le plus de cas, termine ainsi un des reproches qu'il adresse aux Israélites : « C'est par un prophète, que « Jéhovah
» a tiré Israel d'Egypte et c'est par un prophète (qu') Israel a été conser-
» vé. Mais Ephraïm (m')excite à la colère par ses amères (insultes).
» Son sang retombera sur lui ; il (m')abandonne, mais son maître lui
» fera expier sa honte. (En écoutant) les discours d'Ephraïm, Israel a été
» saisi de frayeur ; il a péché avec Baal, mais il en est mort. Continuant
» de pécher, ils se sont faits de leur argent des idoles fondues à leur res-
» semblance, des idoles de bois travaillé par le charpentier, et ils disent :
» « Ceux qui, parmi les hommes, offrent des victimes adoreront des
» veaux ! » mais ils seront comme la nuée du matin, comme la
» rosée de l'aurore ; ils iront comme la paille que le tourbillon
» chasse de l'aire, comme la fumée qui monte du toit, car moi,
» Jéhovah, je suis ton Dieu depuis la terre d'Egypte. De
» Dieux, tu n'en connaîtras pas en dehors de moi. De sau-

---

(1).- A. Kuénen, The Religion of Israel, I. p. 320-321.-
(2).- A. Kuénen, The Religion of Israel, I, p. 39.-

„ vous il n'en est pas excepté moi, moi je t'ai connu au désert dans la „ terre de la solitude (Osée XII, 13-14; XIII, 1-4). – Amos dit également, en parlant au nom de Jéhovah : « C'est moi qui vous ai „ fait monter de la terre d'Egypte; c'est moi qui vous ai fait traverser le désert durant quarante ans (1), pour vous donner en héritage „ la terre de l'Amorrhéen; c'est moi qui ai suscité devant vous des prophètes et choisi des Nazaréens parmi vos adolescents. – Est-ce qu'il „ n'en est pas ainsi, enfants d'Israël, dit Jéhovah ? – (Amos II, 10-11). On ne peut pas désirer sur le sujet qui nous occupe en ce moment, de témoignages plus formels : et ceux-là, Kuenen aurait mauvaise grâce de les refuser. D'autre part, ne dirait-on pas que nous avons dans le langage d'Amos et d'Osée le commentaire de ces paroles de l'Exode XIV, 31 : „ Et Israel vit la grande merveille (grande „ main) que Jéhovah avait opérée contre l'Egypte, et le peuple „ craignit Jéhovah. Et on crut à Jéhovah ainsi qu'à Moïse, „ son serviteur ? – „ Initium sapientiæ timor Domini. – Primus in „ orbe Deos fecit timor ! „

„ L'opinion traditionnelle a donc pour elle les prophètes du VIIIe siècle. „

10°. – Si nous prenons les prophètes du huitième siècle pour arbitres entre l'opinion traditionnelle et l'opinion des critiques contemporains, il n'y a pas de doute que c'est l'opinion traditionnelle qui triomphe sur toute la ligne. Entre la religion des prophètes et celle des siècles antérieurs, il y a, suivant les prophètes, tout au plus une différence de degré, nullement une différence d'espèce.

---

(1). – Pour donner une idée de la sincérité avec laquelle on discute les problèmes bibliques, signalons un passage de Kuenen (Relig. I, 140-141) où il insinue : 1° que le mot désert, dans Amos et Osée, pourrait bien indiquer non pas seulement la presqu'île du Sinaï, mais encore les steppes qui s'étendent du golfe Elanitique à l'Euphrate. – 2° que le nombre 40 est un nombre rond. – Dans les passages que vise Kuenen et dans les passages semblables le mot désert indique toujours la presqu'île du Sinaï; mais nous ne contestons pas qu'à parler d'une manière générale, le mot ne puisse aussi s'appliquer au Sahara et même à beaucoup d'autres endroits de l'Univers. – Seulement c'est plaisanter que de critiquer ainsi les textes. –

les Israélites ont été ou plus ou moins fidèles à Jéhovah qu'ils ne le sont maintenant.

Cela dit, soyons ce que pense l'École de Kuénen, sur le même sujet.

Numéro deuxième.

L'ancienne religion d'Israel, d'après l'École de Kuénen

1°. – On se rappelle les deux points que l'École dite critique avait cherché à établir : Monothéisme des prophètes, et polythéisme du peuple. – Par conséquent, opposition radicale entre les deux : D'un côté, les prophètes, philosophes, penseurs, tribuns, prêchant le Dieu universel, essentiellement juste ; de l'autre les masses populaires adorant Jéhovah avec beaucoup d'autres dieux et l'adorant sous toute espèce de formes et avec toute espèce de rites idolâtriques.

« Faits pris par « l'École critique « comme points de « départ. »

Que sont ces deux religions, ce polythéisme et ce monothéisme, par rapport aux siècles antérieurs ?

Là-dessus la tradition Judéo-Chrétienne répond, avec les prophètes du huitième siècle : ce polythéisme ou cette idolâtrie est une chute ou un recul ; c'est un recul et une chute, comme le furent l'adoration du veau d'or au désert ; c'est une chute comme toutes celles dont parlent les livres des Juges. Par conséquent, suivant l'opinion traditionnelle, le monothéisme est la règle et le polythéisme n'est que l'exception ou la déviation.

Au contraire, suivant les critiques de l'École de Kuénen, le monothéisme des prophètes est un progrès. Jusqu'aux prophètes le polythéisme a été l'état normal d'Israel, comme il l'est de tous les peuples voisins, et c'est de ce polythéisme qu'est sorti le monothéisme. En d'autres termes le polythéisme du peuple est, chronologiquement parlant, antérieur au monothéisme des prophètes.

2°. – Il est évident que les critiques ne peuvent pas établir ce point en faisant appel à l'histoire, et même en s'appuyant

« Comment les critiques établissent-ils

„leurs opinions„ sur les prophètes du huitième siècle, le plus ancien des documents que la Bible renferme suivant eux. Pour tirer quelque chose de favorable à leur système de cette partie de la littérature hébraïque, il faut qu'ils l'interprètent, suivant la bonne méthode historique, comme ils interprètent les Chroniques, comme ils interprètent les Rois, comme ils interprètent les autres livres de la Bible. On ne prend pas les documents tels qu'on les trouve; on ne prend les documents qu'après les avoir refaits; mais ce n'est plus alors de l'histoire que l'on expose; ce sont des opinions, des théories, des hypothèses que l'on émet. – Or, une des premières conditions que doit remplir toute hypothèse est d'être raisonnable, vraisemblable, satisfaisante. Ce n'est pas sans doute assez pour que la raison l'accepte, mais c'est une condition sine qua non que toute hypothèse doit remplir, avant de forcer les barrières que lui oppose notre intelligence. –

Afin d'aider nos lecteurs à se retrouver dans le dédale que nous allons parcourir, nous exposerons à part le système de Mr Renan et le système de Kuenen.

Titre premier.

Mr Renan, Jéhovah et l'„El de la grande tente„

„Principe de l'Evolution admis par M. Renan.„

1°. – M Renan a exposé sa manière de voir dans le premier volume de sa Religion d'Israel, paru il y a quelques mois. Il accepte ouvertement le dogme de l'Evolution, le principe philosophique fondamental sur lequel repose, en grande partie, la critique biblique moderne. – Cependant, il s'en écarte de temps en temps, ainsi qu'on le verra bientôt. „ L'homme, dit Mr Renan, débute dans la vie progressive par l'ignorance absolue et l'erreur en quelque „ sorte nécessaire. L'homme fut des milliers d'années un fou, „ après avoir été des milliers d'années un animal. Il a cessé à

„ peine d'être un enfant. „ (1) Mr. Renan est bien bon de nous faire débuter par l'„ animal „, le singe probablement, mais j'avoue que, dans son système, je ne vois pas de raison pour que nous n'ayons pas été, tout d'abord, des milliers d'années moins que cela, par exemple, des mollusques, des plantes, des minéraux, des pierres, des atomes; je ne vois pas, non plus, de raison pour que nous ne devenions pas, des milliers d'années, autre chose, mais je ne sais dire quoi, car le champ du „ devenir „ échappe à ma vue. Ce que je comprends, par exemple, très bien, c'est que nous devons devenir „ quelque chose „ des milliers d'années, et que „ la religion universelle „, le monothéisme n'est pas la dernière forme religieuse de l'humanité. L'école évolutioniste devrait bien nous dire ce que nous deviendrons.

2°.- Mr. Renan n'est pas très fidèle à son principe fondamental, car, d'après lui, les prophètes du huitième siècle n'ont fait que retrouver le Dieu des anciens patriarches, „ l'El „ de la grande tente „, dont la notion s'était altérée ou perdue, avec l'entrée dans la vie citadine. C'est ainsi que plus tard Jésus-Christ n'a fait que remettre en honneur le Dieu des prophètes que la caste sacerdotale avait renfermé dans le Saint des Saints dans son propre intérêt, pendant cinq ou six cents ans, avec ses scribes, ses pharisiens et ses Sadducéens. „ De terribles démolisseurs, les pro„ phètes, dit Mr. Renan, dépositaires du véritable esprit de la race, „ détruiront en détail ce Jahvé cruel, partial, rancunier, et re„ viendront, par une série de poussées constantes et de plus en „ plus vigoureuses, à l'élohisme primitif, au Dieu patriarcal, „ à l'El de la grande tente, au vrai Dieu. L'histoire d'Is„ raël se résumera en un mot : effort séculaire pour renoncer „ au faux Dieu Jahvé et revenir au primitif Elohim. „ (2)

---

(1).- E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, I, p. 26.-

(2).- E. Renan, Ibid. p. 265.- Voir p. 85-86, 174-176.- C'est une pensée favorite du docte académicien : „ Ils revenaient après „ une longue suite d'erreurs et de superstitions, à l'élohisme de

Et, en effet, Mr Renan admet qu'il y avait eu chute et décadence avant le huitième siècle, avant l'époque des prophètes Osée et Amos. „ Tant que dura (combien de temps?), dit-il, „ l'esprit du vieil élohisme, ce dangereux nom de Jahvé n'eut „ pas de conséquence. El et Jahvé furent deux espèces de syno- „ nimes qu'on employait indifféremment.(1) Mais tout fut chan- „ gé, quand Jahvé devint un Dieu local, patriote, national. Dès lors, il „ fut féroce. Ce nouveau Jahvé n'est plus l'antique source de la force et „ de la vie dans le monde. C'est un politique massacreur, un Dieu qui fa- „ vorise une petite tribu per fas et nefas. Tous les crimes vont être comman- „ dés au nom de Jahvé. – Une telle évolution (?) est bien dans la nature „ des choses, et nous l'avons vue se passer de nos jours (2). „ On comprend, après cela, que Mr Renan a une haute idée des pâtres sémites, sur- tout de celui qui leur sert de type à tous : „ Abraham, l'ancêtre fictif (?) „ de ces peuples (les tribus nomades de la Syrie), a été réellement le „ père religieux de tous les peuples „, car „ les promesses faites à A- „ braham ne sont mythiques que dans la forme (3). „ –

„ Différence notable „ entre ce système „ et celui des autres „ critiques. „

3°. – Nous ne reconnaissons plus, dans cet élohisme se trans- formant en Jahvéisme et dans ce Jahvéisme redevenant de l'Élo- hisme, le principe de l'évolution continue, qu'on affirmait tout-à- l'heure ; si c'est là de l'évolution, ce n'est pas celle dont parlent A. Kuenen et J. Welhausen, etc ; et nous croyons bien qu'en effet les savants hollandais, allemands ou anglais ne sont pas très flat- tés de voir exposer ainsi leur système. Cependant, celui de Mr Re-

---

„ l'âge patriarcal. – Revue des Deux-Mondes, 15 Mars 1886, p. 242. – „ L'aristocratie morale d'Israël était si profondément pénétrée par l'idée du culte pur qu'elle réussit à faire de Jahvé le „ Dieu absolu ... Pareille fortune n'arriva ni au Camos des Moa- „ bites, ni au Rimmon des Ammonites, ni au Salm des Arabes, „ ni même à Baal, ni à Milik. „ – 1er Décembre 1886, p. 522-523.

(1). – C'est, en effet, ce que montre la Bible. Jéhovah et Elohim y sont continuellement employés l'un pour l'autre. –

(2). – Renan, Histoire d'Israël, I, p. 263. – (3). – Ibid. p. 26. –

nan vaut bien le leur et nous croyons qu'il y a même une parcelle de vérité dans ce que dit le docte académicien, quand il écrit que « en „ réalité, c'est à Elohim (Dieu) et non à Jahvé (Seigneur) que le „ monde s'est converti. Le monde est devenu déiste, c'est-à-dire, elo-„ histe, et non Jahvéiste (1). »

Ce n'est pas le système de l'École évolutioniste, pur et simple, qu'expose le critique français, c'est, sous une forme nouvelle, sa thèse favorite du « monothéisme sémitique », à laquelle il donna, il y a quelques trente ans, un moment de vogue (2), et il ne faut pas peut-être s'en étonner complètement, car tout le monde sait et redit le vieil adage :

Quo semel est imbuta recens, servabit odorem
testa diu ...

6°- Nous ne croyons pas que la théorie de M.r Renan trouve grande faveur (2) auprès des critiques allemands, hollandais ou anglais, car elle est trop traditionnelle et pas assez évolutioniste.

Conclusion relativement à l'El de la « grande tente. »

---

(1).- Ibid. p. 86.-

(2).- « Le système défendu avec talent par Mr. Renan, d'après „ lequel les Sémites seraient monothéistes par nature et par une „ espèce d'instinct est insoutenable, affirmé d'une façon absolue. » „ — A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 225.- Nous devons ajouter cependant que (Ibid. p. 225) le critique de M. Renan avoue que ce n'est point par hasard que les trois religions monothéistes (Judaïsme, Christianisme et Mahométisme) sont nées sur le sol sémitique. Il va même plus loin : il se demande si on peut considérer comme un fait « purement accidentel que le premier „ représentant des nouvelles idées (monothéistes) connu de nous „ est un berger de Thecoa (Ibid. p. 372).- On voit que le professeur hollandais ne serait pas très éloigné de croire que les prophètes du huitième siècle n'ont fait que revenir « au Dieu patriarcal, à l'El de la Grande Tente ! » — « N'est-il pas, en effet, proba-„ ble, dit Kuénen, que c'est dans les familles comme celles d'où „ sortit Amos (familles de bergers) que s'accomplit silen-

Titre deuxième.

Le système de Kuenen et de l'Ecole évolutioniste.

„ Le système de Kuénen et de l'Ecole critique plus compliqué que celui de Mr. Renan. „

1°.– Le système de Kuenen est beaucoup plus compliqué que celui de M. Renan ; mais il est aussi plus instructif à étudier, car il montre avec quelle facilité ce qu'on appelle „ la critique „ accepte quelquefois les hypothèses les plus invraisemblables. Le docte professeur n'a pas le mérite de la clarté, et il faut relire bien des fois sa Religion d'Israel et sa Religion nationale et religion universelle, avant d'arriver à dégager sa pensée de toute la tartuferie scientifique qui l'accompagne.–

„ Ordre à suivre pour se retrouver dans ce dédale. „

2°.– On sait déjà que, d'après lui, le Jahvéisme idolâtrique du peuple est antérieur au monothéisme des prophètes. Mais comment établir cette thèse ?– Afin de mettre de l'ordre dans l'examen de ce système, nous exposerons 1° l'ensemble du système, 2° les présomptions qui, à première vue, le rendent vraisemblable, suivant Kuenen.– 3° les preuves qui en démontrent la vérité.–

Section première.

Ensemble du système de Kuenen.

„ Les quatre étapes que parcourt la religion des peuples. „

1°.– Kuenen est, dans l'Ecole critique, le grand défenseur ou le grand propagateur du système de l'Evolution. D'après lui et d'après ceux qui pensent comme lui, les peuples parcourent, ou trois, ou quatre étapes dans leur évolution reli-

---

„ cieusement cette révolution religieuse des idées à laquelle le monde „ d'alors ne fit pas grande attention, mais qui exerça une si grande „ influence dans les âges suivants „– (Ibid. p. 372).–

gieuse. Ils débutent par le fétichisme; du fétichisme ils passent au polythéisme; du polythéisme ils s'élèvent au monothéisme(1). Quelquefois encore ils traversent une autre phase: Avant d'arriver au monothéisme pur, ils embrassent un monothéisme mitigé, la monolâtrie; et tel a été le cas des Sémites en général, des Hébreux en particulier. Pour les Israélites, l'évolution complète a compris les quatre degrés suivants: 1º fétichisme.- 2º Polythéisme.- 3º Monolâtrie.- 4º Monothéisme.- La Monolâtrie est une invention récente, relativement parlant. Elle ne figure pas ou figure à peine dans la « Religion d'Israel. »(2).

---

(1).- A. Kuenen, The Religion of Israel, I, p. 225: « La „ règle universelle, ou au moins commune, d'après laquelle „ toute religion commence par le fétichisme, devient ensuite „ le polythéisme, et enfin arrive au monothéisme - quand elle „ y arrive - ne rencontre pas d'exception, même, chez les Sémites. „ Cependant, ce n'est point par hasard que les trois grandes reli- „ gions monothéistes, celle d'Israel, celle des Chrétiens et celle „ des Mahométans ont fleuri sur le sol sémitique. »

(2).- Le Jahvéisme idolâtrique du peuple d'Israel, c'est-à-dire, cette adoration de Jéhovah avec Baal, Moloch, Astaroth, etc, ou d'autres dieux, n'est évidemment qu'une forme du Polythéisme ancien. Que le culte de Jéhovah ait eu ou n'ait pas eu la prédominance sur les autres, cela importe peu, du moment où il est adoré avec les autres et comme les autres.- Seulement le passage du Polythéisme au Monothéisme devient plus difficile à expliquer, au moyen d'une simple évolution naturelle. C'est pourquoi l'école de Kuenen, sentant cette difficulté, a essayé de la diminuer, en introduisant un nouveau degré dans la série des transformations, la monolâtrie. Il a été fréquemment question de monolâtrie, dans ces derniers temps, et le mot revient quelquefois dans le livre de Kuenen intitulé: Religion nationale et religion universelle.- Attendons-nous à voir cette dernière découverte de l'école évolutioniste devenir bientôt « la règle générale ou

On suppose donc que Jéhovah fut, d'abord, le dieu d'une famille, ensuite d'une tribu, (1) plus tard de la nation Israélite et finalement le dieu universel. Le Dieu national fut transformé en Dieu universel et c'est alors qu'il devint le Dieu véritable, comme l'„ El de la grande tente„ de Mr Renan.

„ L'ancienne religion „ d'Israel n'a rien „ à faire ici.„

2°. Kuenen remonte très haut dans l'histoire religieuse d'Israel, ce qui étonne justement, puisque, d'après lui, il n'y a presque rien d'authentique, dans la littérature hébraïque, avant les prophètes du VIIIe siècle; mais nous n'avons pas à nous occuper ici des origines de la race Israélite. Il est possible qu'elle ait été fétichiste ou polythéiste en Chaldée, puisqu'une tradition juive assez constante l'affirme (2); il est possible encore qu'en Égypte elle se soit laissée séduire par le polythéisme égyptien: le fait est vraisemblable; Ezéchiel (XX, 5-18) l'affirme et de nombreux indices corroborent l'assertion du prophète; il est possible que les Israélites aient contracté, durant leur servitude, des habitudes qu'ils ont conservées longtemps. Personne même ne conteste que, après Moïse et longtemps après l'Exode, le

---

„ au moins commune.„ —

(1). — „ Jéhovah doit être considéré comme ayant été originairement le Dieu d'une famille ou d'une tribu, de la famille à laquelle Moïse appartenait ou de la tribu de Joseph, en la possession de laquelle nous trouvons l'arche de Jéhovah et dans laquelle se présente le premier exemple certain d'un nom propre composé avec celui de Jéhovah (Josué). —„ Il n'y avait pas de distinction essentielle entre Jéhovah et El, plus qu'entre Assur et El. Jéhovah était seulement un des noms particuliers d'el, qui était devenu usité dans un cercle puissant et qui, comme tel, était tout-à-fait propre à servir de dénomination à un Dieu national„. — J. Wellhausen, art. Israel dans l'Encyclopaedia Britannica XIII, p. 397. — Prolegomena, p. 433, note 1. —

(2). — Josué XXIV, 2; Judith, V. 7-9. — Cfr. Deuteronome XXVI, 5. —

peuple d'Israël ne soit souvent tombé dans l'idolâtrie; mais la tradition Judéo-Chrétienne affirme que ce sont là des chutes et elle soutient que la croyance en un seul Dieu, ou le monothéisme, fut, à partir de Moïse, la croyance normale du peuple Juif

Opinion de Kuénen relativement à la religion d'Israël depuis l'Exode.

3°.- Kuénen, au contraire, prétend que le Polythéisme fut la religion d'Israël, même après Moïse. Le monothéisme ne fit son apparition qu'avec les prophètes du huitième ou du neuvième siècle. Par conséquent, il enseigne que le Jahvéisme idolâtrique du peuple est antérieur au monothéisme des prophètes, chronologiquement parlant.

Nous avons vu déjà que ce qu'il entend par Jahvéisme idolâtrique du peuple n'est qu'une hypothèse dénuée de fondements, une hypothèse qui n'est pas prouvée, en tout cas, comme elle devrait l'être. Mais, peu importe; laissons-la passer et voyons comment le professeur hollandais démontre la préexistence de ce polythéisme hypothétique sur le monothéisme des prophètes.

Conditions que doit remplir la démonstration de Kuénen.

4°.- Observons toutefois, avant d'aller plus loin, qu'il ne suffira pas à Kuénen de prouver qu'en effet il y eût, en Israël, beaucoup d'idolâtres, ou que l'idolâtrie régna quelque temps. Tout le monde admet que les Israélites furent souvent infidèles à Jéhovah. Par conséquent, si Kuénen n'allait pas plus loin, il perdrait inutilement sa peine: il enfoncerait une porte qu'on lui laisse grande ouverte. Il faut qu'il démontre que le peuple d'Israël a été en entier et toujours polythéiste, depuis le quatorzième ou le quinzième siècle jusques au huitième ou au neuvième avant notre ère.

Observation sur les principes admis par Kuénen comme point de départ.

5°.- Nous aurions plus d'une observation à faire sur les principes formulés par Kuénen; nous nous contenterons d'en faire une seule. Il est évident pour tout le monde, pensons-nous, que si on admet comme une « règle générale ou au moins commune » que les peuples, dans leur évolution religieuse, traversent les phases énumérées plus haut, il ne reste plus qu'à retrouver ces dernières dans l'histoire et à ployer les faits à ce système. Mais ce n'est plus là de la critique historique,

„ c'est de la critique métaphysique ou à priori, et un homme peu „ suspect de partialité, Mr. Maurice Vernes, l'a dit: Si nous „ reprochons à la thèse du monothéisme primitif de reposer sur „ une supposition à priori, non vérifiable dans l'état de nos „ connaissances, la même remarque s'appliquera à la thèse de „ l'évolution, dont la vérification nous échappe également (1)

„ Le principe serait-il „ vrai que la thèse de „ Kuénen ne serait „ pas prouvée.„

6°.– Et d'ailleurs, allons plus loin: Le principe de Kuénen serait-il vrai en „ règle générale ou au moins commune „, qu'il ne s'en suivrait pas rigoureusement que les Israélites ont été polythéistes de l'an 1500 à l'an 800 avant notre ère. Ils ont pu, en effet, parcourir les étapes du fétichisme et du polythéisme avant l'époque Mosaïque. Par conséquent nous avons toujours le droit de dire au chef de l'École Evolutioniste: „ Votre principe est „ vrai ou faux; nous ne voulons pas l'examiner; ce n'est pas ici „ une question de principe, c'est une question de fait et vous „ devez établir que la phase polythéiste de la religion d'Israel va „ précisément de l'an 1500 à l'an 800.– Or, comment prouvez-„ vous cela?„

C'est ici que le docte critique fait une curieuse argumentation, ainsi qu'on va le voir.

Section deuxième

Présomptions favorables à son système, d'après Kuénen.

„ Présomptions que „ A. Kuénen cherche „ à établir en faveur „ de sa thèse.„

1°.– Kuénen cherche, d'abord, non pas à donner de véritables preuves, mais à établir une présomption en faveur de la thèse qu'il soutient, à savoir: 1°. „ que les Israélites furent polythéistes de l'an 1500 à l'an 800.– 2°. que le monothéisme „ était alors inconnu parmi eux.–

(1).– Cité par Mr. le Dr. Colinet, dans l'Histoire des religions, p. 15.–

„Principe métaphysique pris encore comme point de départ.„

2°.- Le savant professeur commence par recourir encore ici, à un principe métaphysique, à savoir, que les religions vont, en général, en s'épurant, au fur et à mesure qu'elles vieillissent; et il suppose tout naturellement qu'il en a été ainsi en Israel. Les prophètes n'ont fait qu'épurer la religion du peuple et c'est en suivant cette voie, qu'ils sont arrivés au monothéisme. On voit, tout de suite, qu'il y a, dans cet axiôme, un peu de vrai et beaucoup de faux; car, toutes les religions ne s'épurent pas, et celles qui s'épurent ne le font souvent que dans les accessoires. Mais passons là-dessus.

Sait-on les faits qui, au dire de Kuénen, créent de prime abord, une présomption en faveur de sa thèse, qu'immédiatement avant l'époque d'Amos et d'Osée, les Israélites étaient de purs polythéistes?— Nous les donnerions bien à deviner en cent ou en mille, qu'on ne devinerait pas.- Voici les faits.

„Premier fait qui, suivant Kuénen, établit une présomption.„

3°.- Le premier est qu'Elie et Elisée, au dixième ou au neuvième siècle, ne condamnent pas le culte de Jehovah sous la forme d'un veau: s'ils ne l'approuvent pas, ils gardent sur lui le silence. Les prophètes du huitième siècle, au contraire, agissent tout différemment.

„Amos et Osée, dit Kuénen, tonnent contre ceux qui adorent Jéhovah sous la forme d'un taureau; mais, cent ans plus tôt, Elie et Elisée, qui prophétisent en Israel, ne se conduisent pas ainsi: Ils approuvent ce culte ou du moins ils ne protestent pas contre lui. C'est pourquoi, conclut Kuénen, nous avons là une preuve incontestable que la théorie de l'Evolution n'est pas introduite violemment dans l'histoire d'Israel, car cette histoire elle-même l'exige (1).„

La première fois que nous avons lu ce passage, nous n'en croyions pas nos yeux, car jamais nous n'aurions pu supposer qu'un homme sérieux et instruit raisonnât de la sorte. Evidemment pour affirmer une telle énormité, Kuénen fait

---

(1).- A. Kuénen, The Religion of Israel, I, p. 221. Cfr. p. 210.-

usage du récit des Rois ; et, de ce qu'il n'y lit point qu'Elie et Elisée ont tonné contre le culte de Jéhovah sous la forme d'un veau, il conclut que ces prophètes, ou approuvaient, ou toléraient cette forme du culte (1). Ce n'est cependant pas la tendance générale des discours d'Elie qui autorise ce savant à faire une supposition aussi monstrueuse, et nous savons trop peu de choses de la prédication de ces prophètes pour tirer de pareilles conclusions du simple silence (2).

4°.– Mais nous pouvons et nous devons aller plus loin : il faut nous demander si l'ensemble des faits connus autorise Kuenen à interpréter de cette manière le silence qu'Elie et Elisée gardent sur le culte de Jéhovah-taureau.– Il faudrait, en effet, que ce critique pût alléguer cela, pour se prononcer de cette façon catégorique et revendiquer le silence de ces prophètes comme une preuve en faveur de sa thèse : « Le Jahvéisme idolâtrique des Israélites est antérieur au monothéisme des prophètes. – C'est un minimum qu'il devrait avoir.– Or, qu'en est-il en réalité ?– C'est Kuenen lui-même qui va répondre.

Se demandant si Jéroboam fut approuvé par les prophètes de Jéhovah dans ses réformes religieuses, il répond : « Très-sûrement et sans aucun doute (?) Jéroboam fut approuvé par

---

(1).– Observons que d'après J. Welhausen, Elie est le fondateur du monothéisme.– Prolegomena p. 462.–

(2).– « Amos, observe également Robertson Smith, ne parle jamais des veaux d'or comme du péché du royaume d'Israel (The Prophets, p. 140. Voir encore p. 175).– Cela prouverait peut-être qu'Amos, s'occupant de Juda autant que d'Israel, avait sous les yeux un culte beaucoup plus pur. En tout cas, puisqu'Osée tonne contre les veaux d'or et qu'Amos se tait, cela montre qu'il ne faut pas trop se hâter de tirer des arguments du silence d'Elie et d'Elisée, sur lesquels, nous savons relativement peu de chose. – Malgré cela R. Smith interprète presque le silence de ces prophètes, comme le fait Kuenen.– (Ibid. p. 175).–

„ les prophètes quand il interdit aux Israélites de prendre part aux fê-
„ tes qui se célébraient au temple de Jérusalem. Comment, en effet,
„ Ephraïm aurait-il pu conserver son indépendance, s'il était allé en
„ Juda pour pratiquer sa religion ?– Toutefois il est possible que
„ les prophètes auraient préféré une forme de culte où Jéhovah eût
„ été adoré sans images. Ce qu'on dit, qu'outre un prophète de Juda
„ qui n'est pas nommé (I Rois XIII), Ahiah condamna l'ado-
„ ration du veau peut avoir quelque fondement[1] etc, etc.

Ainsi donc, de l'aveu de Kuenen, il y avait des prophètes qui condamnaient l'adoration de Jéhovah sous la forme d'un veau, à savoir, Ahiah et un autre prophète inconnu. C'est pourquoi nous disons qu'il faudrait autre chose que le simple silence pour soutenir que les grands prophètes du neuvième et du dixième siècle avant notre ère approuvaient ou toléraient le culte idolâtrique de Jéhovah.– Il y a donc un certain nombre de faits connus et constatés, lesquels tendent à montrer que le silence d'Elie et d'Elisée n'a „ peut-être „ pas la signification qu'on lui donne. Nous disons „ peut-être „ car c'est un minimum qu'on doit nous accorder et ce minimum ôte à ce silence toute valeur démonstrative. Mais, outre le fait que relève Kuenen, nous pouvons en citer d'autres, qui démontrent tout ce qu'il y a de faux dans son assertion et dans sa prétendue preuve. Ainsi, il est bien évident pour quiconque lit l'histoire d'Elie et d'Elisée, que le disciple et le maître avaient les mêmes doctrines. Voilà pourquoi le disciple hérite du manteau et de l'esprit prophétique du maître. Nous avons donc le droit de conclure d'Elisée à Elie. Or, bien que nous sachions peu de choses sur la vie du second comme sur celle du premier, un fait nous montre qu'il était monothéiste très pur, c'est l'histoire de Naaman. Ce Syrien lépreux guéri et converti confesse non seulement Jéhovah pour le dieu de toute la terre, mais pour le seul vrai Dieu, et il comprend si bien à quoi l'oblige cette foi qu'il demande une dispense pour pouvoir accompagner son souverain au temple de ses dieux. Si Naaman s'était cru obligé seulement à adorer Jéhovah avec les divinités

---

(1).– A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 347.–

de son pays, à quoi bon demander une dispense ? — Cette histoire seule fait plus que détruire la preuve que Kuénen veut tirer du silence d'Élie et d'Élisée ; elle démontre juste le contraire de ce qu'il affirme. — Ajoutons enfin qu'avec le peu de renseignements qu'on a sur la prédication d'Élie et d'Élisée, on n'a pas le droit d'interpréter leur silence, comme le fait le critique hollandais.

Voilà donc, suivant Kuénen, une première preuve que le Jahvéisme populaire a précédé le monothéisme des prophètes ; et il paraît que ce critique la trouve forte, car il s'exprime ainsi, à propos de la seconde : « Citons un second fait moins obvie, mais, une fois signalé, » sa valeur semble aussi forte que celle du précédent (1). » Étudions donc ce second fait.

« Second fait qui, d'après Kuénen, légitime ses assertions. »

5°. — Il y a, dit Kuénen, dans le Jahvéisme des prophètes et dans le Jahvéisme de la Loi, à côté de l'élément spirituel, un élément sensuel et matériel. Ainsi Jéhovah est associé avec le feu et avec la lumière. On lui offre les premiers-nés, etc. Or, tout cela ne fait point partie intégrante du Jahvéisme des prophètes. Donc la loi a emprunté cet élément au Jahvéisme populaire ; par conséquent, le Jahvéisme du peuple est antérieur au Jahvéisme des prophètes. Pour comprendre ce raisonnement, il faut savoir que Kuénen considère la Loi comme un compromis, entre le monothéisme des prophètes et le Jahvéisme populaire. —

« Conclusion relativement aux présomptions de Kuénen. »

6°. — Si on n'est pas convaincu par ces deux faits que le Jahvéisme populaire est antérieur au monothéisme des prophètes, c'est qu'on est bien plus difficile que l'illustre critique hollandais ; car il n'hésite pas, lui, et il ajoute, après une démonstration aussi belle, aussi claire et aussi complète : « Nous concluons provisoirement, que » la religion du peuple Israélite est plus ancienne que le monothéisme » des prophètes. Comparée à lui, elle peut-être appelée la forme originale » (2)

« Ce qu'il faut penser

7°. — Il faut avouer que, dans la fameuse école critique dont

---

(1). — A. Kuénen, The Religion of Israel, I, p. 221. —

(2). — Ibid. p. 223. —

Kuenen est un des plus beaux ornements, on se contente de peu de chose „de ce second fait.„ pour établir les plus grosses théories ; nous ne croyons pas que, s'il s'agissait d'autre chose que de la Bible, le monde savant acceptât une pareille manière de raisonner. Il eût été, suivant nous, plus simple, plus honnête et plus franc, de dire ouvertement : „ La religion populaire est antérieure à celle des prophètes, parce que, d'après nos principes métaphysiques, les religions se développent de bas en haut. „ A quoi bon fournir des preuves qui n'en sont pas, lorsque „ le siège „ est fait „ et que la conclusion est arrêtée d'avance ?-

Section troisième.

Témoignages et faits établissant que les Israélites ont été polythéistes de l'an 1500 à l'an 800.-

1°.- Voilà donc le chemin qu'on nous oblige à suivre : Hypothèse que la religion du peuple d'Israel différait essentiellement de la religion des prophètes.- Hypothèse qu'Élie et Elisée accordèrent au culte de Jéhovah sous la forme de veau une approbation au moins tacite.- Conséquence : au dixième et au neuvième siècle, le Jahvéisme idolâtrique du peuple était sanctionné par des hommes comme Élie et Élisée. Donc le polythéisme du peuple est, chronologiquement parlant, antérieur au monothéisme des prophètes. Tels sont, non pas les raisonnements, mais la pensée qui se dégage des nombreux détails où Kuenen la noie dans sa Religion d'Israel. „ Résumé de ce qui précède. „

Cela crée-t-il une présomption en faveur de la thèse de l'illustre professeur ?- Nous en doutons quelque peu, et nous ne sommes pas probablement les seuls.- Avançons maintenant, et cédons un moment la parole au critique hollandais :

2°.- „ La religion d'Israel, fut d'abord polythéiste ! Pendant „ le huitième siècle, la grande majorité du peuple reconnaissait encore l'existence de dieux nombreux, et, ce qui est pis, il les adorait. „ „ Autres principes de métaphysique historique. „

„ Nous pouvons ajouter que, durant le septième et, jusques au commen-
„ cement de la captivité de Babylone (586 av. J.-C.), cet état de choses
„ persista sans changement. Jérémie pouvait dire à ses contemporains,
„ sans crainte d'être contredit : „ O Juda, le nombre de tes dieux éga-
„ le celui de tes villes (Jérémie, XI, 13 ; II, 28). Ce polythéisme de la
„ majorité du peuple ne peut pas être considéré comme une innova-
„ tion (sic) postérieure (?) : tout est en faveur de son caractère origi-
„ nal (?) - En effet, dans les siècles qui précèdent, nous ne cherchons
„ jamais en vain à retrouver ses traces. Mais - et ceci est décisif -
„ l'idée que les prophètes se font de la nature de Jéhovah
„ et de ses rapports avec Israël est inexplicable, si le Dieu
„ qu'ils considèrent comme le Dieu unique n'a pas commencé
„ par être un Dieu entre beaucoup d'autres. La relation
„ entre Jéhovah et Israël est la même, par exemple, que celle qui
„ existe entre Camosh et les Moabites. Jéhovah ne serait jamais
„ devenu, en quelque sorte, la propriété particulière d'Israël, il
„ n'aurait jamais habité exclusivement en Canaan, si, dès le
„ principe, il avait été considéré comme le seul vrai
„ Dieu." [1]

„ Comment on essaye „ d'étayer cette thèse „ colossale..."

3°. - Voilà donc une grosse affirmation qu'on établit à l'aide de deux faits minuscules et de deux faits contestables : 1° Approbation accordée au culte de Jéhovah sous la forme d'un veau par Élie et Élisée, ou plutôt silence gardé là-dessus par ces prophètes. - 2° Anthropomorphismes empruntés au Jahvéisme populaire par les prophètes du huitième siècle et par le code sacerdotal. - Une fois cette hypothèse colossale (Jahvéisme idolâtrique du peuple d'Israël au VIIIe siècle) corroborée par deux hypothèses également colossales (approbation d'Élie et d'Élisée et emprunt de l'anthropomorphisme), on confirme cette thèse à l'aide de principes métaphysiques ou de faits obscurs, douteux, contestables. -

---

(1). - A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 223-224. - J. Welhausen émet des affirmations pareilles dans ses Prolegomena to the history of Israel, p. 437-440. -

4°.– C'est, en effet, en vertu d'un principe métaphysique, qu'on affirme que les actes idolâtriques des Israélites ne sont pas des chutes, mais bien un état primitif ; et ce principe est aussi juste, dans ce cas, que dans celui-ci : „ Un voleur vient d'être condamné pour vol ; mais ce vol n'est pas une chute, un acte, un accident dans sa vie ; ce voleur est essentiellement voleur. Le vol est chez lui un fait primitif. De même que l'eau découle de la source, de même le vol découle, chez lui, de sa nature portée à voler.– De même, chez les Israélites, les actes d'idolâtrie, commis par eux au VIIIe siècle, venaient de ce qu'ils avaient été toujours idolâtres. „ – Cela, nous le répétons, ce n'est pas de l'histoire, c'est de la métaphysique ; ce ne sont pas des faits qu'on constate laborieusement et péniblement, à l'aide de l'analyse, pour arriver finalement à conclure, par une induction légitime ; non ce n'est pas du tout ainsi qu'on procède dans Kuenen. On commence, au contraire par poser un principe, et, le principe posé, on suppose tout naturellement les faits.

„ Appel à un principe „ métaphysique. – Les Israélites primitivement idolâtres. „

Nous protestons, au nom de la raison et du bon sens, contre cette manière d'agir.– Rien n'est moins critique que cette façon de procéder, bien qu'on pare cela du nom de critique et qu'on passe son nez ce mot bien haut.

Qu'est-ce encore, sinon des principes de métaphysique, que ces deux affirmations ?

1°. „ L'idée que les prophètes se font de la nature de Jéhovah est inexplicable, si Jéhovah n'a pas commencé par être un Dieu entre beaucoup d'autres ! –

2°. „ Jéhovah ne serait jamais devenu, en quelque sorte, la propriété particulière (?– cela est-il vrai ?) d'Israel ; il n'aurait jamais habité exclusivement (?) en Canaan (? cela est-il vrai ?)[1],

---

(1).– Les faits, que Kuenen affirme ici indirectement sont en contradiction flagrante avec cent passages de la Bible.– Ainsi 1° nulle part il n'est dit que Jéhovah est et doit être la Propriété particulière d'Israel ; car la société religieuse que forme Israel est ouverte à tout le monde ; pour ne citer qu'un exemple qui le prouve clai-

, si, dès le principe, il avait été considéré comme le seul vrai Dieu.

„ Invraisemblance de „ la théorie de Kué- „ nen. „

5°. – Nous comprenons très bien que Kuenen ait de la peine à s'expliquer les rapports de Jéhovah avec Israel, du moment où il rejette l'explication du Pentateuque; mais l'explication qu'il veut substituer à celle-là est cent fois plus inacceptable pour la raison, ainsi qu'on a pu le voir et qu'on le verra plus clairement, au fur et à mesure que nous avancerons. Si Jéhovah avait été considéré par les Israélites comme un vulgaire Camoch ou comme un Moloch quelconque, jamais il n'aurait subi une transformation assez radicale, pour devenir le Dieu véritable. Sans doute Kuenen prétend le contraire, mais, entre notre affirmation et la sienne, il y a une différence énorme et frappante pour tout le monde, même pour les moins instruits: En définitive la transformation radicale que Kuenen suppose avoir eu lieu dans la conception de Jéhovah est un fait unique et un fait douteux; car depuis 2600 ans au moins une tradition constante nie cette transformation et explique différemment l'adoration de Jéhovah comme vrai Dieu. En outre, Kuénen ne peut pas citer un autre exemple, l'exemple d'un Camoch ou d'un Moloch quelconque, qui, après avoir été une „ idole, s'il „ en fut jamais „, soit devenu le Dieu véritable.

„ Témoignages et faits „ invoqués par Kué-

6°. – Mais, réplique Kuenen et réplique toute l'Ecole évolutioniste avec lui, nous n'avons pas seulement des principes métaphy-

---

rement, est-ce que Naaman est repoussé, quand il déclare se convertir au culte de Jéhovah? – Nullement: On lui accorde tout ce qu'il désire et on lui permet d'accompagner son Roi au temple de ses dieux, à condition que lui n'adorera que Jéhovah. – Israel est, ou doit être la propriété particulière, la propriété exclusive, de Jéhovah; mais le contraire n'est pas vrai. Cent fois les prophètes annoncent la conversion future de toute la terre au culte de Jéhovah. – 2° le second fait, à savoir, que, Jéhovah habite exclusivement en Canaan, est moins vrai encore. Jéhovah habite partout, mais il habite d'une manière spéciale en Canaan, parce que Israel est son peuple de prédilection. – C'est abuser de la critique et de la raison que d'interpré=

siques, nous avons des témoignages et des faits établissant que le polythéisme des Israélites a précédé le monothéisme des prophètes et que Jéhovah a commencé par n'être qu'une idole, qu'une divinité ordinaire comme Camoch et Moloch.- Soit, répondons-nous à Kuénen:- Voyons vos témoignages et vos faits et examinons s'ils prouvent les deux assertions que vous émettez.-

„ nen à l'appui de „ la même thèse.„

Point premier.

Témoignages prouvant la thèse d'après Kuénen.

1°.- D'abord les témoignages, s'il s'agit de Josué XXIV, 3; Judith V, 7-9; Deutéronome XXVI, 5; d'Ezéchiel XX, 5-20; se rapportent une époque très ancienne et sur laquelle il n'y a pas de contestation. Inutile, par conséquent, de s'arrêter à les discuter, d'autant plus que, d'après l'École évolutioniste, ce ne sont pas des textes historiques, puisqu'ils sont postérieurs aux faits eux-mêmes de mille ou de quinze cents ans. Inutile par conséquent de les alléguer. Il ne peut pas davantage être question du Pentateuque, puisque ce livre, dans sa forme actuelle, est de l'époque d'Esdras. Kuénen ne peut pas invoquer son témoignage; et, d'ailleurs, il sait bien qu'il ne lui est pas favorable. C'est même pour cela qu'il le fait si récent, afin de se débarrasser de ses protestations.-

„ Il ne s'agit pas ici „ de l'ancienne religion d'Israël.„

2°.- Que nous reste-t-il donc à examiner et où pouvons-nous trouver des témoignages authentiques sur le polythéisme des Israélites?- On comprend, tout de suite, que, s'il existe des témoignages de ce genre, nous ne pouvons les chercher que chez les prophètes, et, en effet, on fait grand cas d'un passage d'Amos V, 25-27, placé à la suite de celui que nous avons rapporté plus haut, page 53.- « Amos, dit Kuénen, rappelle à ses contemporains „ que leurs ancêtres adorèrent au désert Kewan, c'est-à-dire, la „ planète de Saturne, qu'il distingue non seulement de Jéhovah,

„ Témoignage d'Amos invoqué pour „ établir que le polythéisme des Israélites est antérieur „ au monothéisme „ des prophètes.„

---

ter certains textes de cette façon étroite et mesquine.-

„ mais encore de leur roi (Malech, ou Molech) . . . nous interprétons, „ continue-t-il, correctement ce récit, en supposant que quelques tribus „ adoraient cette planète. „[1]

„ Nécessité de rapporter intégralement le passage d'Amos. „

3°.– Afin qu'on voie bien ce dont il est question, nous citons Amos V, à partir du verset 24 : „ Eloignez de moi, dit Jéhovah, la multitude de vos chants et que je n'entende plus le son de vos tambours! Que „ la justice se manifeste comme l'eau et que l'équité coule comme un „ torrent. – 25. – M'avez-vous offert des victimes et du MineeKah, „ au désert, pendant quarante ans, ô maison d'Israel ? – 26. – Avez-„ vous porté la tente de votre roi, le Chioun (?) de vos images, l'étoile „ des dieux que vous vous êtes faits ? – 27. – Aussi, je vous transporterai „ d'ici à Damas, dit Jéhovah dont le nom est Dieu des armées.

„ Ce passage n'est pas aussi clair que Kuenen le suppose. „

4°. – La seule lecture de cette traduction montre que tout n'y est pas aussi clair que le suppose le critique hollandais, qui, lui, n'hésite pas „ à considérer cette affirmation relativement au culte des Israélites au désert comme tout-à-fait historique[2]. „ De nombreux critiques voient, en effet, dans le verset 26 comme dans le verset 25, une allusion au passé. Cependant, d'autres croient qu'il s'agit au verset 26, de pratiques idolâtriques commises par les Israélites dans le présent, et le verset 27 appuie bien cette dernière opinion, car on ne voit point pourquoi Dieu ajouterait : „ C'est „ pourquoi je vous transporterai etc. „ Il ne doit pas, en effet, punir les fils pour les pères ; et, si, au verset 26, il s'agit des actes d'idolâtrie commis au désert, il est manifeste que les contemporains d'Amos ne doivent pas être rendus responsables de ces fautes. – A quoi bon, dès lors, les menacer de la déportation ?

„ L'obscurité de ce témoignage est reconnue par tous les critiques, Kuenen y compris. „

5°. – Cette considération toute seule constitue un préjugé en faveur de la seconde hypothèse. En tout cas, il n'est pas conforme à la saine critique d'abuser de ces textes obscurs, comme le fait Kuenen, et de s'en servir d'une façon aussi catégorique. A cela on peut ajouter qu'ailleurs Amos (II, 10-11) nous donne une autre

(1). – A. Kuenen, The Religion of Israel, I, p. 245. –
(2). – Ibid. p. 250. –

idée des rapports de Jéhovah et des Israélites, au désert. – Robertson Smith, un tenant des idées de Kuénen, prouve que le sens du vaf conversif par lequel débute le verset 26 doit être déterminé par le vaf conversif du verset 27 (1). Or, il n'y a pas de doute qu'au verset 27 le verbe ne soit au futur. Il est donc vraisemblable qu'au verset 26 le verbe doit être mis au futur, et, avec cela, disparaît l'„ affirmation historique„ de Kuénen et tout ce qui s'en suit. (2)

Ce que dit Kuénen de ce texte d'Amos.

6°. – Il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter que, dans une longue note sur Amos V, 26-27, Kuénen fait les aveux suivants : „ Je suis convaincu que ce passage se rapporte au séjour des Israélites au désert et ma conviction est corroborée par les observations de de Goeje. C'est pourquoi je déplore vivement que l'interprétation de ce texte important soit environnée de difficultés aussi nombreuses et aussi grandes. Il n'est pas un nouveau commentateur qui n'émette sur lui une nouvelle conjecture, soit pour l'améliorer, soit pour l'expliquer „. Il semble donc qu'une grande réserve s'impose en présence de passages de ce genre ; mais c'est juste là ce qui donne du courage et de la hardiesse à Kuénen, qui semble avoir l'heureux privilège de douter d'autant moins que les autres doutent plus : „ J'admets donc, conclut-il, qu'Amos d'accord avec ses contemporains (lesquels ?), accuse les Israélites d'avoir adoré Saturne au désert, qu'en tout cas il accuse plusieurs d'entre eux de ce crime, et je n'hésite pas,

(1). – R. Smith, The Prophets, p. 400. –

(2). – Nous devons ajouter cependant que les Septante sont plutôt favorables à l'opinion de Kuénen : Καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφαν, τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. – Mais cela ne fait qu'augmenter la difficulté et montrer combien le texte est obscur. La Péchito dit également : „ Mais vous avez porté la tente (ou le Tabernacle) de Malchom, Kevān votre idôle, l'astre dont vous vous êtes fait un Dieu „. – ܐܠܐ ܫܩܠܬܘܢ ܡܫܟܢܗ ܕܡܠܟܘܡ. ܘܟܝܘܢ ܨܠܡܟܘܢ ܟܘܟܒܐ ܕܥܒܕܬܘܢ ܠܟܘܢ ܐܠܗܐ:

„ sur la foi de ce témoignage (!), en dépit des objections de Oort, à „ reconnaître le bien fondé de cette accusation [1] „. — Que Dieu nous préserve de comparaître jamais devant un tribunal où Kuénen figurera en qualité de Juge!

„ Les témoignages „ invoqués ne prouvent rien. „

7°. — On voit donc que les témoignages relatifs au polythéisme des Israélites avant le huitième siècle ne sont pas nombreux et que surtout, ils ne sont pas clairs. — Seraient-ils clairs, qu'ils ne prouveraient, ni que tous les Israélites ont été des idolâtres, ni que leurs actes d'idolâtrie ont été permanents; et cependant, il faudrait établir ces deux points, avant de conclure: „ Les Israélites ont été polythéistes jusques au huitième siècle „, car, s'il ne s'agit que d'actes isolés, le Pentateuque ne les cache pas et personne ne les conteste [2]. Inutile donc de chercher à démontrer ce que tout le monde accorde.

Il faudrait certainement des témoignages plus nombreux, plus clairs et plus précis que celui d'Amos V, 25-27 pour établir la thèse de Kuénen, entendue surtout au sens où elle l'est par ce critique. —

Mais nous avons des faits, ajoute-t-on, qui prouvent, à n'en pas douter, que le polythéisme des Israélites est antérieur au monothéisme des prophètes. — Soit, répondons-nous, examinons les faits. —

Point deuxième.

Faits prouvant la thèse, d'après Kuénen.

„ Faits qui, d'après „ Kuénen, doivent „ prouver l'antériorité. „

1°. — Voici les pièces de conviction qu'on nous soumet. Nous analysons toujours l'exposé du chef de l'École évolutioniste.

a). — Nous avons, observe Kuénen, trois Jahvéismes: 1°. le

---

(1). — A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 265. —

(2). — Inutile, par conséquent de s'arrêter à discuter ce que signifient au juste les mots סִכּוּת et כִּיּוּן. —

Jahvéisme des prophètes, 2° le Jahvéisme du peuple et 3° le Jahvéisme de la Loi.– Ce dernier est postérieur aux deux autres, dans sa forme actuelle. Cependant, il contient des éléments primitifs et il n'y a qu'à savoir les distinguer pour arriver à reconstituer le Jahvéisme du peuple, tel qu'il existait avant le Jahvéisme des prophètes.

b).– De plus, il ne faut pas oublier que les Israélites appartiennent aux races sémitiques; par conséquent, nous devons leur appliquer les lois qui régissent le milieu où ils ont vécu et où s'est déroulée leur existence. Nous ne pouvons pas supposer qu'ils aient constitué une exception au milieu des peuples avec lesquels ils sont liés par des affinités de race.– « Toutes nos recherches, dit quelque » part Kuenen, nous ont conduit à cette conclusion, 1° que la » religion des Israélites fut primitivement étroitement apparentée à celle des autres tribus sémitiques, 2° que c'est uniquement » sous l'influence des destinées particulières d'Israel qu'elle » revêtit graduellement, dans l'esprit des prophètes, un caractère » différent et plus élevé (1). »

b) Seconde source „ d'où on les tire. „

2°.– Telle est la méthode qu'on nous préconise et sur laquelle nous aurions plus d'une observation à faire. Mais auparavant voyons ce qu'on en tire.

1° les noms de Dieu prouvent, nous dit-on, que les Sémites ont, d'abord, déifié les forces de la nature: Ainsi: Elohim– Dieu est un pluriel.– El, El-Chaddaï, Adon, Baal, Moloch, etc indiquent des rapports avec la force, la domination, la suprématie, etc. (2).

2° le culte des Juifs trahit également le polythéisme. Il n'y a qu'à voir le rôle que jouait a) l'arche avec ses chérubins, qui ne sont évidemment que les génies des Phéniciens ou des Assyriens, gardiens des trésors (3).– b) le culte de Jéhovah sous la

---

(1).– A. Kuenen, The Religion of Israel, I, p. 268.–
(2).– Ibid. p. 225-229.– (3).– Ibid. p. 231-235.–

forme d'un veau (1).– c) les sacrifices humains, offerts à Jéhovah aussi bien qu'à Moloch, auxquels il faut joindre la circoncision, l'offrande des premiers-nés etc (2).– d) la conception que les Israélites se sont toujours faite de Jéhovah comme du Dieu de la lumière et du tonnerre (3), par conséquent, comme une puissance de la nature, ce que, du reste, les fêtes instituées en son honneur, comme le Sabbath, les nouvelles lunes, les dîmes, les premiers fruits, les fêtes du printemps, de l'été et de l'automne, confirment à merveille (4).

„ Par divers chemins, conclut Kuenen, nous avons été conduits à une seule et même conclusion. Originairement Jéhovah était le Dieu de la lumière ou du soleil, par où il advint que la chaleur du soleil et les ardeurs dévorantes furent conçues comme procédant de lui et gouvernées par lui. C'est pourquoi ceux qui adoraient Jéhovah se le figurèrent comme un être austère, inaccessible à l'humanité, qu'il fallait se rendre propice par des sacrifices et des offrandes, même par des sacrifices humains (5).„

„ Impression première que font sur l'esprit ces faits.„

3°.– Nous ne savons pas si tout le monde éprouvera la même impression que nous, mais il nous paraît difficile qu'il en soit différemment, car la thèse qu'on voulait démontrer ne l'est en aucune façon. Au lieu de la conclusion qu'on devait nous donner: „ Donc le Jahvéisme polythéiste du peuple a précédé le „ Jahvéisme monothéiste des prophètes (de l'an 1400 à l'an 800, cela s'entend), on nous apporte des considérations très discutables et très discutées, même dans l'École critique, sur la nature primitive de Jéhovah et sur son culte: Nous sommes absolument désappointé par cette façon étrange d'échaffauder les systèmes les plus risqués et surtout par le manque de logique et la faiblesse du raisonnement, avec lesquels on cherche à les asseoir.

Nous accorderions tout ce que Kuenen avance – ce qui scientifiquement parlant, nous le répétons, ne peut pas l'être – que s'en suivrait-il?– S'en suivrait-il que, au XIVe siècle avant

---

(1).– Ibid. p. 235-236.– (2).– Ibid. p. 237 .– (3).– Ibid. p. 239-241.– (4).– Ibid. p. 241-248.– (5).– Ibid. p. 249.–

notre ère, on n'a pas pu attacher une autre signification au mot Jéhovah, aux formes extérieures, aux fêtes, aux cérémonies de son culte ? – Pas le moins du monde. –

4°. – Tous les cultes présentent, en effet, un ensemble de pratiques communes, mais tous les cultes n'y attachent pas la même signification. – Si on considère le catholicisme de loin et par l'extérieur, on pourra traiter les catholiques d'idolâtres et de fétichistes : Le culte de la vierge, des saints, des anges, l'adoration de l'Eucharistie, etc., fournissent matière à de nombreux rapprochements, et on ne manque pas de les faire ; on sait dans quel esprit. Dans certains pays on a les oreilles rebattues par les expressions de « Wafer-god » ou de « pain à cacheter », – s'en suit-il, qu'un philosophe, libre penseur mais impartial, après avoir étudié à fond le catholicisme, ait le droit de traiter les catholiques d'idolâtres, de fétichistes, de polythéistes ? – Assurément non.

« Formes extérieures communes à tous les cultes. »

Donc la thèse de Kuenen, qui était celle-ci : Le Jahvéisme polythéiste des Israélites est antérieur au monothéisme des prophètes, de telle sorte que le second découle du premier, cette thèse n'est pas démontrée. Voilà donc encore une grosse théorie prouvée par une série d'hypothèses, toutes plus ou moins colossales. Nous ne pouvons pas nous arrêter à les discuter toutes, car cela nous prendrait beaucoup de temps et surtout un espace que nous pouvons employer plus utilement. Nous nous contenterons d'examiner l'une ou l'autre et de faire quelques observations sur la méthode. Disons, d'abord, un mot de cette dernière.

5°. – « Pourquoi, dit Kuenen, nous arrêter dans les chemins détournés, lorsque la voie droite s'ouvre devant nous ? – Si nous voulons connaître la religion première des Israélites, nous pourrons certainement consulter leurs idées et leur culte modernes. » Nous arriverons, en particulier, à reconnaître avec certitude le » caractère propre du Dieu de leur tribu, en étudiant le culte des » derniers temps. »[1] – Cela est peut-être possible, mais, en tout cas,

« Inconséquence de la manière de procéder de Kuenen. »

(1). – A. Kuenen, The Religion of Israel, I, p. 229. –

Kuénen n'est pas ici très fidèle au grand principe de son École en critique biblique. Car c'est un axiôme chez elle, que les auteurs ne déposent que pour le temps où ils ont vécu, et c'est une observation qu'on fait continuellement à propos de l'auteur des Rois, du Chroniqueur et de l'auteur du code sacerdotal. S'il en est ainsi, n'est-il pas périlleux de chercher à démêler dans le culte moderne, le culte primitif, et n'est-on pas un peu téméraire quand on affirme qu'on peut découvrir ce culte primitif avec certitude? — On veut, en outre, assimiler la religion Juive aux autres religions Sémitiques, mais ces religions, comment les connaît-on? — Uniquement par la Bible, ou, si on ne les connaît pas uniquement par la Bible, celle-ci est le document principal qui éclaire tout le reste. Or, la Bible distingue partout la religion des Juifs de celles des autres peuples et elle défend rigoureusement aux Israélites d'imiter leurs voisins. Si on n'avait pas la Bible, connaîtrait-on Melech ou Moloch, Camoch, Baal-Péor, les Achéras, etc, etc? — A peine ou pas du tout. — A cette heure même, peut-on dire ce qu'étaient Camoch, le dieu des Moabites, Baal-Peor — le Dieu des Madianites (et des Moabites?). — Non, cela est si vrai que Kuénen — en général peu économe d'affirmations hardies — se contente, cette fois, du mot „ probable: „ Les Moabites, dit-il, adorent Camoch qui est probablement analogue à Moloch, et qui, en tout cas, recevait des sacrifices humains (1).„ Si la Bible a quelque valeur, quand elle fournit des renseignements sur les religions sémitiques, pourquoi n'en aurait-elle pas, quand elle affirme que Jéhovah n'est pas un Dieu comme Moloch, Camoch et le reste? — Et ce qu'il y a de plus étrange, c'est que, pour nous faire l'histoire religieuse de l'Ancien Israël, on emprunte tous les détails à des livres relativement modernes, en tout cas postérieurs aux Prophètes. Si on excepte, en effet, deux passages douteux, (Amos I, 15; V, 26), les noms de Moloch et de Camoch, ne figurent que dans le Pentateuque, les Juges, les Rois, Jérémie etc, toutes autorités postérieures aux Amos, aux Osée, d'après les amis de Kuénen. Il paraît donc que ces livres ont quelque

(1). — A. Kuénen, The Religion of Israel, I, p. 228. —

valeur, quand il s'agit de nous représenter l'ancienne religion des Moabites, des Ammonites, etc. Comment se fait-il qu'ils n'en aient plus, lorsqu'ils nous parlent de l'ancienne religion d'Israël ? —

Mais ils ont de la valeur, réplique Kuenen, car vous voyez bien que je m'en sers pour reporter l'Arche aux anciens temps; je n'hésite pas, en effet, à proclamer que, si, les prophètes du huitième siècle „ n'en parlent pas, elle était néanmoins depuis très longtemps consi- „ dérée comme sainte et comme le véritable sanctuaire de Jéhovah."(1) Assurément Kuenen a raison d'affirmer ce qu'il enseigne, car Samuel et les Rois sont des autorités; mais ce ne sont pas des autorités pour lui comme pour nous, parce qu'il considère ces livres comme postérieurs aux prophètes du huitième siècle. — De plus, il croit à l'existence de l'Arche et à son rôle religieux, sur les assertions de I (IV; V, 1-VII, 2), de II Samuel (VI, Cfr. I Chroniq. XIII, XV, XVI) et de I Rois (VIII, 4-9; Cfr. II Chroniq. V, 5-10) etc; d'où vient qu'il ne croit pas à Jéhovah et au portrait que nous retracent de lui les mêmes livres ? — C'est, ce nous semble, de la partialité.

6°.- Mais ce n'est pas tout, car Kuenen veut voir, dans l'Arche toute entière et dans ses parties, dans les Chérubins, dans les Table des commandements, qui étaient à l'intérieur, une idôle ou

L'Arche peut-elle être considérée comme un symbole idolâtrique

---

(1). — Ibid. p. 231. — Plus loin (p. 289-290 et 293) il admet que Moïse a donné aux Israélites l'Arche et que celle-ci les a accompagnés dans toutes leurs pérégrinations comme étant le sanctuaire de Jéhovah. — Nous nous demandons si Kuenen a le droit de croire cela, lui qui ne reconnaît au Pentateuque aucune valeur historique. — Il ne s'arrête même pas là; il affirme que „ l'Ar- „ che, à l'époque Mosaïque, était gardée dans une tente très sim- „ ple et très petite, analogue à celle que David établit sur le „ mont Sion. (The Relig. I, p. 335). — Pour soutenir cela, Kuenen nous renvoie à Exode XXXIII, 7-12; Nombres X, 33; XI, 16, 26; XII, 4; Deutéro. XXXI, 14, 15. Nous avons examiné antérieurement (Tome I, p. 202, 204; 238-239) plusieurs de ces passages et vu notamment ce qu'il faut penser d'Exode XXXIII, 7-12, où il n'y a pas un mot qui puisse faire songer à l'Arche. —

„de Jéhovah.„

un symbole de la présence de Jéhovah [1]. Seulement le docte critique a-t-il bien ce droit? – Qu'elle que soit l'origine de l'Arche, que sa forme ait été empruntée à l'Egypte ou à d'autres pays peu importe, il est certain que partout Jéhovah est clairement distingué de ce symbole et que jamais ce dernier ne nous est présenté comme l'image de Jéhovah. Jéhovah est dit se tenir entre les Chérubins, c'est-à-dire, dans l'espace que leurs ailes étendues laissaient vide; et c'est là que, dit-on, se manifestait quelquefois, sous la forme d'une nuée lumineuse, la gloire de Jéhovah. – De là vient la phrase usuelle: „Jéhovah qui habite entre les Chérubins (II Sam. VI, 2).–

Jéhovah ne peut donc pas être confondu avec l'Arche; il en est partout nettement distingué.

„Observation sur quelques passages de la Bible qui paraissent assimiler Jéhovah à une autre divinité quelconque„

7°.– On ne peut pas, non plus, citer un passage de la Bible où Jéhovah soit assimilé à un Camoch ou à un Moloch quelconque, à moins qu'un étranger et un payen n'aient la parole. Sans doute, des étrangers savent que Jéhovah est le Dieu des Israélites et ils parlent quelquefois de lui comme s'il l'était au même titre que leurs dieux le sont à eux; mais un Israélite influent ne rabaisse jamais Jéhovah au rang des dieux des nations.

a).– Observation sur le langage de Jephté.„

a) On cite, il est vrai, en sens contraire le message que Jephté adressa aux Ammonites où il est dit: „Tu t'es emparé „de ce que Camoch, ton Dieu, t'a donné; nous nous emparerons, „nous aussi, de tout ce que Jéhovah, notre Dieu, nous a octroyé.„ (Juges XI, 24) [2].– Vous voyez bien, observe-t-on, que Jephté, un Juge pieux cependant, met Jéhovah sur le même rang que Camoch, le Dieu des Ammonites [3].– Mais on peut répondre à cela

---

(1).– Il rapproche, en effet, la pierre des deux tables de celle de la Kaaba.– The Religion of Israel, I, p. 306.–

(2).– A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 298.–

(3).– Généralement Camoch est dit être le Dieu de Moab, tandis que les divinités d'Ammon s'appellent ou Moloch, ou Malkom, ou Rimmon, ce qui indique une espèce de Polythéisme

que Jephté fait ici un argument ad hominem et que, se plaçant sur le terrain diplomatique, il part d'une question de fait, sans soulever la question de droit. Un seul exemple de ce genre n'est pas suffisant pour démontrer une thèse aussi considérable et il ne peut pas contrebalancer, à lui seul, les déclarations que nous rencontrons partout, relativement à la domination de Jéhovah sur toute la terre et sur tous les peuples. Sans doute, nous avons vu que, d'après Kuénen, les Israélites du VIII.e siècle auraient considéré Jéhovah comme un Dieu exclusivement national, au sens, par exemple, où Camoch était le Dieu des Ammonites; mais il n'a pas établi ce fait, car il n'a cité aucun témoignage à l'appui de son dire. Il a seulement tiré cette conclusion du fait que les Israélites reconnaissaient Jéhovah comme le Dieu d'Israel; mais il n'a pas apporté l'ombre d'une preuve établissant qu'aux yeux des Israélites cela voulait dire que la puissance de Jéhovah ne s'étendait pas au-delà des frontières de la Palestine. Or, pour contrebalancer les déclarations nombreuses et explicites des maîtres d'Israel, des prophètes, proclamant Jéhovah comme le Dieu universel, il aurait fallu des phrases bien plus claires et bien plus nombreuses que celles-ci: « Jéhovah est le Dieu d'Israel ». — Cette parole, en effet, peut s'entendre de deux manières: Si Jéhovah est le Dieu universel, il est forcément le Dieu d'Israel, comme il l'est de tous les autres peuples; mais il peut être aussi le Dieu d'Israel,

---

et met à néant la fameuse thèse du « Monothéisme ou de la Monolâtrie sémitique. — Nous connaissons encore, même par les prophètes du VIII.e siècle, Baal-Peor, qui, au dire des critiques contemporains serait une divinité des Moabites (Nombres XXV, 1-5). Cela grossit, on le voit, le panthéon de ces races sémitiques cousines et voisines d'Israel. — Nous avons émis une conjecture, d'après laquelle Baal-Peor serait une divinité Madianite et c'est pourquoi son culte aurait disparu avec le peuple qui le pratiquait (Tome I.er, pages 198-204). —

dans un sens spécial, en ce sens qu'il l'a choisi lui-même et qu'Israel le reconnaît comme tel. Or, c'est dans ce sens spécial qu'il faut entendre cette locution: « Jéhovah est le Dieu d'Israel »; de même que le premier sens n'exclut pas le second, de même le second n'exclut pas le premier.

Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir l'ombre d'un doute là-dessus. Toute la question, qu'il s'agit de vider, est une question de fait: « Les Israélites, en honorant Jéhovah comme leur Dieu, supposaient-ils qu'il n'était pas le Dieu de toute la terre? — Excluaient-ils formellement cette signification? — Renfermaient-ils la puissance de Jéhovah et l'exercice de cette puissance dans les limites de la Palestine? » — Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser de cette théorie de l'École critique et de toutes les assertions qui s'y rapportent. (Voir pages 82-85). —

b). Paroles adressées « à David par ses ennemis. »

b). — Kuénen, nous l'avons vu, semble affirmer 1° que les Israélites ont considéré Jéhovah comme leur propriété exclusive, 2° que Jéhovah, suivant eux, habitait exclusivement sur la terre de Canaan. On peut, sans doute rencontrer quelquefois des expressions qui peuvent s'interpréter ainsi, par exemple, ce que quelques ennemis de David lui disaient en le chassant de l'Héritage de Jéhovah, c'est-à-dire, de la Palestine: « Va et sers d'autres Dieux » (I Sam. XXVI. 19); mais outre que cela ne prouve point que telle ait été la pensée des Israélites en général, on peut interpréter ce texte d'une autre manière (1). Les ennemis de David voulaient l'exclure de la communauté religieuse que formait Israel et, comme conséquence, ils lui ordonnaient d'aller servir d'autres Dieux.

En tout cas, si on prend la Bible dans son ensemble, il est

---

(1). — Voir Kuénen, The religion of Israel, I, p. 326 et J. Welhausen, Prolegomena to the history, p. 265, qui, bien entendu, y voient une confirmation de leurs théories. —

certain qu'elle dément, en cent endroits, les deux assertions de Kuenen. Nous pouvons ajouter que les critiques de la même école les rejettent, car, à propos de certaines métaphores poétiques, figurant dans les bénédictions de Moïse, le cantique de Débora et autres pièces semblables, ils nous parlent du Sinaï comme de la demeure propre de Jéhovah; ils qualifient même cette montagne du nom d'« olympe Israélite »(1).

c) Conduite de Naaman le Syrien.

c) On cite également, mais tout à fait à tort, l'exemple de Naaman le Syrien qui guéri de la lèpre et converti au culte de Jéhovah (II Rois V) demanda, comme une grande faveur, d'emporter deux charges de mulet de terre palestinienne pour offrir désormais là-dessus ses holocaustes à Jéhovah. (Ibid. verset 17). – Il semble, disent les critiques, qu'aux yeux de ce payen converti Jéhovah ne pouvait être adoré que sur la terre de Palestine. – Admettrait-on que telle fut, en effet, la croyance de Naaman, que s'en suivrait-il? – Que tout le monde pensait ainsi; qu'Elisée, en particulier, était de cet avis? – En aucune manière, car, dans ce cas, nous avons à faire à un payen, qu'un miracle opéré en sa faveur a converti au culte du vrai Dieu (Ibid. 15-16), mais qui n'a pas encore eu le temps de s'instruire et qui ne possède point par

---

(1). – A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 382. – E. Renan, Histoire d'Israël, I, p. 193-195. – J. Welhausen, Prolegomena, p. 439. – R. Smith, The Prophets, p. 33-34. – Puisque l'occasion nous en est offerte, signalons, en passant, l'abus que les critiques font du langage figuré de la Bible. On prend au pied de la lettre toutes les figures de langage et on en conclut que les Israélites faisaient de Dieu une espèce de géant colossal, un géant corporel, dont le Sinaï était le trône, le tonnerre la voix, les éclairs les yeux, etc. – Mais à ce compte-là on pourrait accuser les chrétiens de croire à un Dieu matériel, parce qu'ils se représentent le Père éternel sous les traits d'un vieillard. – A quoi n'aboutirait-on pas, si on prenait au pied de la lettre toutes les figures des poètes modernes, des prédicateurs de villes et surtout des curés de campagne! – Rien n'est moins critique et moins scientifique que cette façon d'interpréter la Bible. –

suite, une connaissance tout-à-fait exacte de la nature de Jéhovah et de la façon dont il faut l'honorer. De plus, on peut interpréter ce fait de plus d'une autre manière ; car les exemples analogues ne manquent pas dans l'histoire et on a vu plus d'une fois des hommes désirer avoir, en pays étranger, ou de la terre palestinienne, ou du sol de la patrie pour y faire déposer leurs cendres. Le Campo Santo de Pise n'a pas d'autre origine qu'un sentiment pareil à celui qu'éprouva jadis Naaman.

L'explication, que nous donnons, est d'autant plus juste que Naaman reconnaît manifestement Jéhovah pour le seul vrai Dieu, pour le Dieu de toute la terre, puisqu'il demande une dispense particulière pour accompagner son roi aux sacrifices des faux-dieux; mais, en même temps, il voit que ce vrai Dieu n'est connu et honoré qu'en Israel, et de là sa vénération pour cette terre prédestinée.-

„ Argument que les „ critiques veulent „ tirer du nom de „ Jéhovah.„

8°.- Sans discuter l'origine du nom de Jéhovah ou de Jahvèh, sans nous demander si ce nom est d'origine Egyptienne, Sémitique, phénicienne ou chaldéenne, il est certain ou à peu près - Kuénen lui-même l'admet - que ce mot vient d'une racine hāvāh (הָוָה) laquelle n'existe plus aujourd'hui en Hébreu que sous la forme haïjah (הָיָה), et, par conséquent, la signification doit être ou „ celui qui est „ (forme qal), ou „ celui qui fait être „ (forme hiphil). Les deux sens sont, au point de vue philosophique, très-voisins l'un de l'autre, car celui-là „ fait être „ qui „ est „ ou dont l'essence se résume dans ce mot „ l'Etre „.- Etre par essence est le premier attribut philosophique de Dieu, car ce mot, dans sa plénitude, embrasse tout le reste. Les critiques contemporains préfèrent la forme hiphil (Jahvèh) à la forme qal (Iheièh, Jéhovah) et traitent Jéhovah de barbarisme. Mais, ne se laissent-ils pas guider, en agissant ainsi, par le désir de contredire l'Exode III, verset 14 et suivants, et d'enlever toute crédibilité à ce récit, en montrant que l'étymologie est fausse?- Il n'est pas téméraire de former une pareille supposition, car la manière de procéder générale de l'Ecole critique nous autorise pleinement à la faire, d'autant plus qu'il est visible souvent que l'un ou l'autre des savants modernes cède à des idées préconçues et se laisse diriger par des

principes métaphysiques arrêtés d'avance : « On ne peut pas nier,
» dit Kuénen, que l'immutabilité et la fidélité que l'auteur de
» l'Exode III trouve dans le nom de Jéhovah, ne sont pas directe-
» ment exprimées par ce nom. Il est naturel (?) qu'on ait dé-
» couvert plus tard ces attributs de Jéhovah dans son nom, mais
» on ne conçoit pas facilement qu'on lui ait donné ce nom, parce
» que ces qualités lui étaient attribuées. Nous devons donc, en
» tout cas, différer de l'auteur de l'Exode III. Si son explication
» (celui qui est) doit être adoptée, le nom de Jéhovah ren-
» ferme une antithèse. – Jéhovah est distingué, par son
» nom, des Dieux, qui ne sont pas.»[1] – Est-ce assez clair
et voit-on maintenant pourquoi Kuénen et son école rejettent
Jéhovah (forme qal), pour accepter Jahveh (forme hiphil)?
– L'école critique, dont Kuénen est un des chefs les plus mar-
quants, se préoccupe bien peu des documents historiques : ce qu'el-
le veut, c'est de démontrer des théories conçues d'avance et c'est
pour cela qu'elle interprète les textes à sa façon. Mais, au
moins, qu'on ait la pudeur de ne plus nous parler de l'histoire,
car nous savons maintenant ce qu'il faut entendre par « la
» bonne méthode historique.»

Kuénen continue : « Mais cette distinction (entre le Dieu
« qui est » et les dieux « qui ne sont pas »), bien que conforme
» à la manière de voir des prophètes postérieurs à Moïse,
» peut difficilement être attribuée à Moïse. Le mono-
» théisme absolu, dont on ne trouve aucune trace (?) en Is-
» raël plusieurs siècles après Moïse, ne peut point lui être at-
» tribué, tant qu'on n'aura pas apporté des preuves incontesta-
» bles à l'appui.»[2]

Qu'est-ce que tout cela sinon de la métaphysique introduite
dans l'histoire ou substituée à l'histoire ? – Kuénen ne voit pas,
en Israël, de traces du « monothéisme absolu » des siècles après

---

(1). – A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 279. –
(2). – Ibid. p. 313-314. –

Moïse, pourquoi ? – Parce qu'il supprime neuf documents sur dix et qu'il travestit la dixième. – Le cantique de Déborah, le plus ancien document de la littérature hébraïque, suivant l'école critique, est monothéiste ; Kuénen l'avoue (1). Mais ce n'est pas tout ce qu'il y a à dire contre les assertions de Kuenen. En effet, l'antithèse dont parle Kuénen (Le Dieu qui est et les Dieux qui ne sont pas) est de celles qui, par leur forme singulière et par leur retour fréquent, caractérisent le mieux la littérature Hébraïque. On a beau chercher dans les philosophes de l'antiquité, on ne trouvera nulle part ailleurs, cette opposition constante entre le Dieu qui est et les Dieux qui ne sont pas, pour faire ressortir le caractère propre, essentiel ; pour mettre en relief la note distinctive de la Divinité ou du Dieu véritable. Kuénen signale la présence de cette antithèse dans les prophètes du VIIIe siècle (2), mais il ne songe pas à se demander où ils l'ont puisée ; il croit évidemment que ce concept si clair, si net, ce primum philosophicum, est né spontanément dans leur cerveau ; mais c'est plus que de la naïveté que d'admettre cela, car, si les prophètes du VIIIe siècle, qui ne sont pas, à proprement parler, des philosophes, avaient découvert cela par les seules forces de la réflexion, nous ne voyons pas pourquoi Aristote et Platon ne l'auraient pas découvert à leur tour et dit aussi clairement. Aussi hésitons-nous peu à croire que, dès le VIIIe siècle, on interprétait, depuis longtemps, le nom de Jéhovah par « celui qui est » et nous pensons également que cette antithèse inspirée primitivement par l'Exode III, 14, est arrivée aux prophètes par Moïse (3). –

---

(1). – A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 313-314. –

(2). – Ibid. I, p. 51-53 ; 279-282. –

(3). – Jérémie XVI, 19b jette beaucoup de jour sur le point que nous discutons en ce moment : « Les peuples viendront vers toi (ô Jéhovah), des extrémités de la terre et ils diront : « Nos pères ont » possédé le mensonge et la vanité, et ils n'en ont pas tiré grand » profit. – Est-ce que l'homme se fera des Dieux, et ces (Dieux) se-

9°. – Ce qui est certain, du point de vue purement philosophique, c'est que l'étymologie donnée par l'Exode III, 14, est plus vraie que l'étymologie défendue par Kuenen et ses collègues. „Celui qui est„ est le primum philosophique, tandis que „ celui qui fait être„ n'est qu'une conception intermédiaire, sur laquelle l'esprit ne peut pas s'arrêter, parce qu'il y a un au-delà (1); et cet au-delà est précisément „ celui qui est„, parce que au-delà de „ celui qui est„ l'esprit ne trouve plus rien. Ce mot dit tout, il contient tout, il résume tout; quand l'esprit a spéculé dans toutes les directions sur la nature divine, il ne trouve rien à dire de plus simple, de plus

Correction de l'étymologie de l'Exode au point de vue philosophique.

---

sont pour lui de vrais Dieux? – Mais voici que moi (dit Jéhovah) „ je leur révélerai, cette fois, ma puissance et ma force, et ils „ sauront que mon nom est Jéhovah (XVI, 19b–21). – Evidemment: le Dieu, qui est par opposition aux dieux qui ne sont pas.„ – L'observation que nous venons de faire à propos de Jérémie XVI, 19b–21, on peut l'appliquer 1° à un passage d'Osée XII, 6, où il est dit: „ Jéhovah Dieu des armées, Jéhovah est son mémorial.„ Antérieurement Osée oppose Jéhovah aux Dieux qui ne sont rien, tandis que lui est au-dessus de tout. – 2° à deux passages d'Amos (V, 8; IX, 6: „ Jéhovah est son nom), qui semble résumer l'explication de la toute puissance de Dieu dans le nom de Jéhovah: „ celui qui est.„

(1). – Observons, en passant, que la traduction habituelle de Reuss „ l'Eternel„ ne peut pas se soutenir. D'autres l'ont remarqué comme nous. – S. R. Driver, dans son Origine and nature of the Tetragrammaton (Studia Biblica I, p. 17), qualifie cette traduction „ de malheureuse traduction, unfortunate rendering, the Eternal„. – Cet auteur, après avoir discuté tous les systèmes, se range à l'interprétation traditionnelle: „ celui qui est„ en entendant, dit-il, ces mots dans un sens actif aussi bien que dans un sens passif. – Mais il est évident que la définition philosophique – „ celui qui est„ implique cela. L'être par essence est essentiellement actif, parce qu'il est la source de tout être. –

clair, de plus juste, de plus complet, de plus digne de celui qu'il étudie, que ce mot : « celui qui est. » Tout est là.

« Sur quoi les criti- « ques s'appuient- « ils pour assimiler « Jéhovah à Moloch. »

10°. – Ce n'est certes pas avec un pareil nom que Kuénen pourra démontrer que Jéhovah et Moloch ne faisaient primitivement qu'un. Il est vrai qu'en acceptant la dérivation « Jéhovah, celui qui fait être », il trouve un rapprochement entre Jéhovah et la chaleur du soleil, elle aussi principe de fécondité et de vie : Il ne lui en faut pas davantage pour affirmer hardiment – Kuénen n'a jamais peur d'affirmer – que les Israélites adoraient d'abord le soleil. Leur origine chaldéenne, le nom de Jéhovah Tsabaoth ou de Dieu des armées (des cieux ?), l'armée des cieux ; les chars du soleil et de la lune, le mythe solaire de Samson (Chemech = Soleil), Beth-Chémech ville de Judée (la maison du soleil), le culte des astres, les figures de Jéhovah tirées de la lumière, du soleil, des étoiles, etc., etc, tout, dit-il, le confirme dans son opinion.

a) « Tous ces faits, se- « raient-ils vrais ne « prouveraient pas « la thèse de Kué- « nen. »

a). – Mais qu'est-ce que tout cela prouve ? – Rien, absolument rien. – Car ici, il ne s'agit pas des origines les plus lointaines, sur lesquelles on peut discuter le pour et le contre ; il s'agit d'une époque précise, de la période qui va de l'an 1400 à l'an 800. – Or, rien de tout cela ne prouve ce qu'il faudrait établir, à savoir que, de l'an 1400 à l'an 800, le peuple Israélite, en masse et d'une manière à peu près constante, était polythéiste, adorait le soleil, la lune, les étoiles, etc, etc..

b) « Beaucoup de ces « faits sont controu- « vés. »

b). – Beaucoup de faits sur lesquels s'appuie le critique hollandais sont, historiquement parlant, postérieurs au VIIIe siècle, ce sont des actes d'idolâtrie commis par des rois et fortement blâmés par les prophètes ; des actes, par conséquent, qui ne prouvent rien pour le passé ou qui ne prouvent aucunement que la masse du peuple doive en être rendue responsable.

c) Quelques observa- « tions sur les faits « que signale Kué- « nen. »

c). – Nous ne discuterons pas tous les faits de détail qu'on allègue, parce qu'il ne faudrait pas moins d'un volume pour le faire avec ordre et avec clarté. Nous nous contenterons d'observer que c'est toujours le même parti pris et que l'histoire n'est jamais acceptée

purement et simplement, elle est toujours refaite. Si Gédéon détruit les autels de Baal (Juges VI-VII), pour les remplacer par des autels en l'honneur de Jéhovah, ce récit n'est pas historique, et on agit de même à l'égard de tous les passages qui sont contre les théories[1]. Si Abraham se dispose à immoler son fils sur l'ordre de Dieu, si Jephté voue sa fille on ne sait au juste à quoi; si les rois de Juda consacrent leurs enfants à Moloch, par des sacrifices humains[2]. – Il n'y a pas jusques à l'immolation d'Agag par Samuel (I Samuel XV, 33), à la condamnation des Gabaonites par David (II Samuel XXI, 1-14), aux sacrifices de leurs enfants dans les bras de Moloch par Achaz et Manassès (II Rois XXI, 6), à l'offrande des premiers-nés sanctionnée par le Code sacerdotal, qui ne fournissent à Kuénen des preuves en faveur des sacrifices humains offerts primitivement à Jéhovah. L'offrande des premiers-nés ou leur rachat prescrit par la loi, est un peu comme « les laitues, avec lesquelles on mangeait l'agneau pascal (Voir Tome I, p. 407) : Kuénen ne comprend pas un pareil rite, s'il ne se rattache pas originairement à un sacrifice sanglant[3]. Primitivement, croit-il, on immolait réellement à Jéhovah les premiers-nés, comme on les immolait à Moloch; mais on trouva cela fort cruel, et on abolit la coutume, sauf à en conserver un

---

(1). – A. Kuénen, The Religion, I, p. 314. – « Outre Barac, » qui se laisse guider par Débora (Juges, IV, 6 et suiv.), d'autres » juges s'illustrèrent comme de chauds défenseurs du culte de Jé- » hovah; mais les récits qui les concernent se taisent sur ce point » ou sont trop conçus dans l'esprit des prophètes postérieurs, pour » qu'on puisse y ajouter foi. Cela est vrai en particulier » des récits relatifs à Gédéon, dont les luttes contre » Baal ne peuvent pas être considérées comme un fait » historique. » –

(2). – Ibid. p. 237-340, 299-300, 376-378, 385. –

(3). – Ibid. p. 239-240. –

souvenir, en prescrivant leur rachat.

Les paroles de Michée, rapportées plus haut p. 50, lui semblent aussi démontrer la réalité du même fait (1). – Mais, admettrait-on tout cela, qu'il ne s'en suivrait jamais que le peuple Israélite, pris en masse, a été polythéiste, en théorie comme en pratique, de l'an 1400 à l'an 800 avant notre ère. C'est cependant la thèse qu'il faudrait démontrer; et certainement, ni Kuénen, ni ses collègues ne l'ont encore établie.

„La difficulté ne ré-„side pas dans l'an-„tériorité du polythé-„isme des Israélites-„sur le monothéis-„me des prophètes„

11°. – Du reste, la difficulté fondamentale n'est pas là et Kuénen se trompe, s'il croit qu'il a rendu sa thèse du développement naturel plus acceptable, en affirmant que le Polythéisme du peuple d'Israel est antérieur au monothéisme des prophètes. Suivant nous, c'est juste le contraire, et nous pensons que tous les hommes réfléchis sont de notre avis. Mais, admettons, pour un moment que Kuénen ait établi sa thèse – ce qui n'est pas en réalité. – Il est donc vrai que Jéhovah n'est qu'un „faux-Dieu s'il en fut jamais„, comme parle M. Renan; un Dieu comme Camosh et Moloch, Baal, Astarthé, etc, etc (2). On l'honore donc par toute espèce d'actes idolâtriques et sous toute espèce de symboles, comme les dieux égyptiens, particulièrement sous la forme d'un bœuf. – Achéras, Mattsébôth, images de tout genre, pratiques superstitieuses, prostitution sacrée, toutes les grossièretés ou toutes les infamies des cultes syriens, phéniciens et égyptiens, même les sacrifices humains se retrouvent dans le culte de Jéhovah. – Il est, en tout cas, deux faits certains: 1°, c'est que les prophètes du huitième siècle sont de parfaits monothéistes et c'est 2° que le peuple Juif lui même est parfait monothéiste à partir de la captivité, c'est-à-dire, à partir de l'an 550 environ.

„Elle est dans la fa-

Or, ce qui nous intéresse avant tout, plus que tout, c'est

---

(1). – A. Kuénen, The religion, I, p. 287. –

(2). – Inutile d'indiquer des passages où cela se trouve dit-on en toutes lettres. Les critiques l'affirment en cent endroits. –

de savoir comment, d'une manière purement naturelle, s'est faite la transfiguration du « faux-dieu s'il en fut jamais » en Dieu véritable.

« çon dont on explique le passage du polythéisme au monothéisme. »

Nous allons demander à l'Ecole Evolutioniste, à Kuénen et à ses amis, de nous expliquer ce qui, à nos yeux, est « un vrai miracle. — »

Paragraphe troisième.

Transformation de la religion Juive. — Passage du polythéisme au monothéisme !

1°. — Malgré toutes les destructions opérées par la critique biblique contemporaine, il y a deux faits qui surnagent dans ce déluge universel et qui résistent à tous les efforts de nos savants démolisseurs : C'est 1° que le peuple Juif a été monothéiste, à partir au moins de la captivité, et 2° que ce monothéisme du peuple Juif a été précédé, dès le VIIIe siècle, par le monothéisme des prophètes.

« Deux faits reconnus par la critique contemporaine. »

Or, ces deux faits sont, dans l'ordre moral, d'une grandeur colossale, et, de plus, ils sont uniques dans l'histoire ; le dernier surtout, le monothéisme des prophètes, est particulièrement étonnant. —

2°. — Par conséquent, lorsque les critiques reculent l'apparition du monothéisme et qu'ils la transportent de l'époque Mosaïque au VIIIe siècle, ils ne font que déplacer la difficulté. Elle reste, en effet, la même, car il faut toujours qu'ils nous disent comment s'est fait le passage du fétichisme ou du polythéisme au monothéisme, et comment ce passage s'est opéré d'une manière purement naturelle. C'est, en effet, dans cette transformation naturelle que consiste tout le problème.

« Problème que soulèvent ces deux faits dans le système des critiques. »

Or, c'est précisément le fait que Kuénen, Renan, J. Welhausen, admettent et entreprennent de démontrer ; c'est également le fait que Reuss et Smith semblent accepter dans une

large mesure, bien qu'ils soient moins explicites là dessus que les auteurs dont nous venons de citer les noms.

3°. – Nous allons étudier à part les deux problèmes : le passage du Polythéisme populaire au Monothéisme des prophètes, et le passage du Monothéisme des prophètes au Monothéisme du peuple.

Numéro premier.

Du polythéisme populaire au monothé-isme des prophètes.

„Critique de l'exposé fait par Kuénen dans sa Religion d'Israël„

1°. – Avant de reprendre la plume pour discuter cette question, nous avons relu très attentivement le premier volume de Kuenen sur la Religion d'Israel, afin de voir de quelle manière ce savant expliquait l'apparition du Monothéisme au VIIIe siècle ; comment il le faisait sortir naturellement et spontanément du polythéisme populaire ; mais nous devons avouer qu'il nous a été impossible de saisir, au milieu de détails innombrables et étrangers à la discussion, la série des transformations graduelles, aux deux extrémités desquelles, nous trouvons d'une part le fétichisme ou le polythéisme, de l'autre le monothéisme. Ce n'est pas un développement graduel, une série de métamorphoses dont l'une appelle, prépare et exige l'autre que nous décrit Kuenen, ainsi que le demanderait, ce semble, son système de l'Evolution ; c'est une série d'actions et de réactions, mais ces actions et ces réactions, outre qu'elles sont souvent imaginaires, n'expliquent rien naturellement.

„Triple question qu'on doit se poser à propos du monothéisme des prophètes„

2°. – Constatés ces deux faits : 1° l'existence du monothéisme chez les prophètes du VIIIe siècle et 2° l'antériorité du polythéisme chez les Israélites, il y a trois questions fondamentales à se poser :

1° qui a introduit en Israel le monothéisme ?

2° quand a-t-on introduit le monothéisme en Israel ?

3° comment s'est faite cette introduction ?-

3°.– Si nous interrogeons les critiques les plus avancés, nous voyons qu'ils ne peuvent rien répondre de clair à ces trois questions. –

Première question. – Qui a introduit le Monothéisme en Israël ?

a). Élie fondateur du monothéisme suivant Welhausen.

Welhausen affirme qu'« Élie fut le premier à comprendre Jéhovah comme un grand principe, qui ne peut pas vivre dans le même cœur avec Baal. A lui tout le premier il fut révélé (?) que nous n'avons point, dans diverses parties de la nature, différentes forces dignes de notre culte, mais qu'il existe au-dessus de tout un seul être saint, un seul être tout puissant, lequel se manifeste, non dans la nature, mais dans la loi et dans l'honnêteté, dans le monde de l'homme (1). » Élie serait donc, d'après le savant professeur de Marbourg, l'inventeur du monothéisme. – C'est là une assertion, dont, pour le moment, nous ne voulons dire qu'une chose, c'est qu'à coup sûr elle ne figure pas dans les prophètes du VIIIe siècle, sur lesquels on prétend appuyer toute l'histoire religieuse d'Israel. De plus, si « la légende et non l'histoire a pu, seule, nous conserver la mémoire de la figure d'Élie », ainsi que Welhausen l'affirme dans la même page ; « s'il reste seulement une vague impression qu'avec Élie la conception de Jéhovah par Israel entra dans une phase nouvelle, et si on n'a pas des données historiques, au moyen desquelles on peut dire en quoi cette nouvelle phase diffère de l'ancienne (2) », on se demande comment ce critique ose affirmer un peu plus bas, que ce prophète légendaire est réellement le fondateur du monothéisme. – Cette affirmation a bien tout l'air de n'être, elle aussi, qu'une légende ; en tout cas, elle n'est qu'une hypothèse.

b) Kuenen est plus franc, à notre avis, lorsque, arrivé au bout d'un exposé fort embrouillé, voulant résumer sa pensée, il s'exprime de la manière suivante : « Les circonstances ne nous permettent pas d'entrer dans beaucoup de détails sur la transformation remarquable que nous avons essayé de décrire. – Le manque complet de documents historiques – qui ne nous surprend

(1). – J. Welhausen, The Prolegomena, I, p. 462. – (2). – Ibid.

„ pas (!) et n'enlève rien à la fermeté de nos convictions (!).
„ — nous oblige à nous contenter du simple fait[1]. A qui faut-il at-
„ tribuer la purification des idées religieuses d'Israel ? — Quand cette
„ purification eut-elle lieu ? — Voilà des questions auxquelles nous
„ ne pouvons même pas répondre avec une certitude complète.
„ Cependant, nous pouvons émettre sur chacun de ces points des con-
„ jectures qui présentent le plus haut degré de probabilité..„[2].

Voilà, au moins, qui est franc et sincère : — nous dirons presque trop sincère, car il semble que les convictions de Kuénen soit d'autant plus fermes, que les documents historiques lui font plus défaut ! — Et c'est parce que, dans le cas actuel, „ les documents historiques font complètement défaut „ — Kuénen l'avoue, — que ses convictions sont

---

(1). — Quel heureux homme que Kuénen ! — Il ne voit jamais plus clair que lorsqu'il n'a pas de lumière ! A-t-il eu de la veine et est-il né sous une heureuse étoile ce docte hollandais ! — Parmi les centaines ou les milliers de passages analogues à celui que nous venons de citer, qu'on nous permette d'extraire le suivant, qui en dit long sur les travaux critiques contemporains. „ Il serait à désirer,
„ sans aucun doute, dit le même critique, que nous possédions une
„ plus grande certitude sur tous ces points, car il y a quelque cho-
„ se de peu satisfaisant dans ce „ peut-être „, qui revient trop sou-
„ vent (pourquoi ne pas dire „ toujours ?) dans l'exposé que nous
„ faisons des idées et, en particulier, de la législation de Moïse.
„ Que le lecteur se garde de croire que nos doutes sur des points
„ de détail nuiront au reste de notre exposé (?). La signification
„ historique (?) de Moïse ne repose en rien sur ce qu'il a pu pres-
„ crire relativement au culte religieux ou à la vie civile (!) — Nous
„ le répétons, la grande oeuvre de Moïse et son mérite permanent
„ n'est pas d'avoir introduit en Israel des formes et des prati-
„ ques religieuses particulières, mais d'avoir établi, parmi son
„ peuple le culte de Jahveh sur un fondement moral. „ — A. Kuénen
The religion of Israel, I, p. 292. —

(2). — A. Kuénen, The religion of Israël, I, p. 371. —

fermes — cela ne nous surprend guère de la part du docte professeur, car nous avons eu le temps de nous familiariser avec ses livres et nous sommes habitué à le voir raisonner et parler ainsi. — Nous avons cependant beau l'entendre mettre en avant « la fermeté de ses convictions », que nous n'arrivons pas à nous convaincre nous-même de la légitimité de son procédé. Qu'en philosophie, on puisse, à la rigueur, se contenter de la spéculation et se passer de documents, soit ; mais qu'en histoire, on se passe « des convictions très fermes » même lorsque « les documents historiques font complètement défaut », c'est ce qui nous étonne, et ce qui nous paraît une énormité. En tout cas, si on peut se former une conviction en l'absence de tout document, ce ne peut-être qu'en vertu de principes métaphysiques, et Kuenen a tort de se défendre d'avoir un parti-pris arrêté d'avance, quand on l'en accuse. —

4°. — Ainsi donc, Kuenen ne peut pas dire, d'une façon complètement certaine : 1° quand on a introduit le monothéisme en Israel et 2° qui l'a introduit. — Peut-il, au moins, nous dire comment s'est opérée cette introduction ? — Cette troisième question est tellement grave que, si le savant critique nous donnait une réponse claire, simple, intelligible, vraiment satisfaisante, nous consentirions à lui faire grâce des deux premières.

« On ne peut rien répondre de certain aux deux premières questions. »

5°. — Comment s'est donc faite la transfiguration du « faux » Dieu s'il en fut jamais », dans le seul Dieu véritable ? —

Nous avons eu beau chercher une solution à ce problème fondamental, nous ne l'avons pas trouvée dans le livre de Kuenen. Nous en avons trouvé deux, trois, quatre, mais nous n'en avons pas trouvé une seule, ainsi que cela devrait être ; et aucune de ces réponses n'est satisfaisante.

« La troisième question est la plus importante. — Comment s'est opéré le passage du polythéisme au monothéisme. »

6°. — Ainsi, 1° Kuenen semble admettre que Moïse a existé et qu'il était presque « monothéiste ». C'est pour cela, sans doute, qu'il incline à le considérer comme l'auteur du Décalogue, au moins en grande partie. Tandis que Welhausen se voyant incapable d'admettre l'authenticité du Décalogue, sans admettre aussi l'existence du monothéisme à l'époque mosaïque, ne l'au-

« Ce que Kuenen et J. Welhausen disent du monothéisme de Moïse. »

thenticité du Décalogue et en ramène la composition au règne de Manassée. Kuenen n'éprouve point le même scrupule: « Si nous „ n'avons pas, dit-il, le droit d'appeler Moïse du nom de mono- „ théiste, nous pouvons cependant affirmer, avec une grande pro- „ babilité, qu'il reçut une forte impression (?) de la puissance et „ de la gloire du Dieu de sa nation (?). C'est pourquoi il le choisit „ pour l'unique objet de son culte et fit de cela une loi en Israel. „ Il n'y a rien de moins, mais il n'y a rien de plus dans ces paroles: „ tu n'auras pas d'autres dieux devant Jéhovah (1)„ ... La distinc- „ tion absolue entre Jéhovah et la nature, qui fut complète dans „ l'esprit des prophètes, existait seulement en germe dans Moïse, „ à ce que nous pouvons présumer (2). „ Nous nous demandons ce que cela peut vouloir dire, dans la théorie de Kuenen: « Moï- „ se reçut une forte impression „ Dans l'explication traditionnel- le, cela se comprend: les faits racontés dans le Pentateuque firent évidemment impression sur Moïse et sur les Israélites; voilà pourquoi la Bible est pleine d'allusions aux scènes de l'Exode et du Sinaï; mais, dans l'opinion de Kuenen, qu'est-ce que cela peut vouloir dire? – Un Dieu, qui n'est rien ou qui n'est qu'un Camosch, qu'un Moloch, quelle autre impression peut il faire que ne fassent, à leur tour, Moloch et Camosch, Jupiter et Mercure? – C'est une phrase qui n'a aucun sens précis et l'auteur de la Religion d'Israel cherche à duper ses lecteurs avec des mots, s'il ne se dupe pas lui-même. Tout ce que dit Kuenen n'est que du pur verbiage, car on n'a pas l'ombre d'un texte à citer à l'appui; mais enfin, admettons que tout s'est passé comme le veut ce savant: « Oui, „ Moïse reçoit une forte impression et il choisit Jéhovah „ comme le Dieu unique de sa nation „, que s'en suit-il? – Il s'en suit avec la dernière évidence qu'aux yeux du critique hollandais le Jéhovah de Moïse n'était pas un « faux-dieu „ comme les autres, puisqu'il excluait tous les autres, au moins en Israel.

---

(1). – A. Kuenen, The religion of Israel, I, page 280. –
(2). – Ibid. page 281. –

Kuénen prétend, de plus, que « Moïse relia les idées religieuses à la » moralité de la vie (1), et il affirme même que « c'est là le point de » départ du développement religieux d'Israël. » Nous avons à peine besoin d'ajouter que, d'après notre auteur, Moïse ne reçut point ces vérités fondamentales par révélation ; il les puisa dans ses relations avec les Egyptiens (2).

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela : on se demande par exemple, de quelle manière « le faux dieu s'il en fut jamais » fait sur Moïse, plus d'impression que Camosch n'en faisait en Moab, Moloch chez les Ammonites, Ra ou Osiris chez les Egyptiens. - On se demande pourquoi les Egyptiens, qui ont communiqué à Moïse son « grand mérite » avec leurs idées de moralité, ne sont pas arrivés, de leur côté, au monothéisme, et de même qu'il n'y a pas de doute que « Jéhovah diffère infiniment du Dieu abstrait de Pentaour ou de Ptah - Hotep (3) » ; il n'y a pas de doute, non plus, que « l'unité » de Dieu chez les Egyptiens, est noyée dans la foule de dieux qui encom- » bre leur Panthéon ; quand on la découvre, dans la partie la plus pro- » fonde des écrits sacrés, elle apparaît uniquement comme la source » du Polythéisme. Pour un égyptien ordinaire, le monothéisme

---

(1). - A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 282. -

(2). - Ibid. - « Moïse a pu (!) emprunter ses idées morales aux » Egyptiens dans ses rapports avec eux, mais il ne pouvait » considérer leur application que comme la volonté du Dieu de » ses pères (?) - Le Dieu de la lumière, pur, austère, inaccessible » était prédestiné à proclamer et à maintenir cet idéal. » - Qu'est-ce que tout cela signifie ? - Moïse voyait que toutes ses idées morales avaient cours en Egypte et il s'imaginait qu'elles lui venaient du Dieu de ses pères ! » Mais c'était donc un aveugle, un sourd, ou un crétin. - Cependant, on ne nous le présente pas généralement comme tel, même dans l'école critique, lorsqu'on admet son existence. -

(3). - J. Welhausen, Prolegomena, p. 440. -

était juste le contraire du credo national„ (1) Mais passons sur les détails et arrivons au fond de la question

„ Comment le germe „ de monothéisme possédé par Moïse a-t-il pu résister aux „ épreuves qu'il a „ traversées?„ —

7°. — A. Kuénen prétend donc que Moïse, sans être, à parler rigoureusement, un monothéiste, a possédé un germe de monothéisme (2). Il ne nous dit pas lequel, il ne nous dit pas comment, et surtout il ne montre pas de quelle manière „ ce germe„ a levé dans son esprit et est devenu fécond au sein du peuple Juif. Si Jéhovah ne fut pour Moïse qu'un Dieu comme les autres et si les Israélites l'acceptèrent de la même façon que les Moabites avaient accepté Camosh; s'ils l'adorèrent habituellement sous forme de veau; s'ils lui consacrèrent des Achéras, des Matstséboth, s'ils lui offrirent des sacrifices humains et l'honorèrent par des rites impurs, etc, ainsi que l'affirme Kuénen, comment peut-il croire que ce germe de monothéisme ne fût pas étouffé dans son œuf?— En tout cas, s'il croit que ce germe pût résister à une pareille épreuve, nous n'hésitons pas à penser qu'il doit être le seul de son avis.

---

(1). — Stuart Reg. Poole, dans la Contemporary de Mars 1879, p. 756.

(2). — On trouve, de temps à autre, dans Kuénen, des phrases auxquelles il ne faudrait pas faire grande violence pour les interpréter dans un sens très correct et très conforme à l'opinion traditionnelle; telle est, par exemple, celle-ci: „ L'idée que se fait de Jéhovah un „ homme comme Amos, devient seulement compréhensible, lorsqu'on „ la considère comme le fruit lentement mûri d'un germe qui exis„ tait déjà à l'époque mosaïque, lequel germe, conservé par un „ petit nombre de personnes durant l'époque des Juges, commen„ ça à se développer largement sous l'influence de circonstances „ plus favorables, etc, etc.„ Religion of Israel, I, p. 374-375. — Quelques légères modifications rendraient ces assertions très acceptables, car personne ne nie les nombreuses défections des Israélites, et personne ne conteste davantage un certain progrès, un véritable développement, dans leurs idées religieuses, sous l'influence de circonstances plus favorables. —

a) De Moïse, en effet, au neuvième siècle, le docte critique nous présente une histoire religieuse d'Israël où le culte de Jéhovah n'est, ni plus, ni moins que celui d'un Moloch quelconque, « un faux dieu s'il en fut jamais », comme s'exprime Mr Renan. Nous n'avons pas, en ce moment, à faire la critique de cette manière d'envisager l'histoire, ou, pour parler plus justement « de la travestir (1); nous acceptons la peinture tracée par l'École évolutioniste, et nous adressant à celle-ci, nous lui disons : « Si les faits sont ce que vous les dites, si le peuple d'Israël adore Jéhovah comme Moab adore Camoch », comment ce Jéhovah peut-il devenir le Dieu véritable ? – Et ce n'est pas tout, car si Jéhovah, frère ou cousin de Camoch - Moloch suivant vous, devient naturellement, sans effort, sans intervention extérieure, en quelque sorte spontanément, le Dieu véritable, nous vous demandons pourquoi Camoch et Moloch, cousins ou frères de Jéhovah, au lieu de le devenir à leur tour, sont restés de simples idoles, « des faux-dieux s'il en fut jamais ». L'École du développement naturel se doit à elle-même de résoudre ces deux problèmes.

a) « Histoire du culte de Jéhovah en Israël, de Moïse au VIIIe siècle. »

b) Pour constater que le germe reçu ou créé par Moïse n'a pas péri, Kuenen veut voir dans Débora « une héritière » du législateur légendaire, mais il répète à satiété « que la très grande majorité du peuple (à l'époque des Juges), n'établissait aucune différence essentielle entre Jéhovah et les autres dieux et qu'elle ne doutait point de l'existence de ceux-ci. »(2) Il va

b « Débora une héritière de Moïse. »

---

(1). – Pour critiquer cette histoire imaginaire, il faudrait la traduire en entier et la cribler de notes, car il n'y a presque rien qui ne fournisse matière à des pourquoi et à des comment. Nous comprenons que, dans certain état d'esprit, on rejette le Pentateuque en bloc, mais nous ne comprenons pas qu'on s'escrime à en refaire un autre, qui, serait-il plus acceptable que le premier pour la raison humaine, a toujours un défaut radical, celui de reposer sur le vide. –

(2). – A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 298. –

même plus loin et il assimile, à maintes reprises, le culte de Jéhovah à celui de Moloch ou des autres divinités sémitiques : « Le culte de Jéhovah, dit-il, offre beaucoup de ressemblances » avec celui des divinités du même genre parmi les tribus sémitiques (1). Par conséquent, comme David et Salomon, tels que Kuenen les refait, n'avancent pas beaucoup la cause du « monothéisme », le problème ne fait que prendre plus de relief et plus de gravité. Et ce qui, plus que tout cela, rend la solution difficile et incompréhensible, est ce qu'enseigne Kuenen, à savoir,

1° qu'au VIIIe siècle, à côté et en opposition avec les prophètes monothéistes, existait un peuple en entier polythéiste.

2° que les prophètes monothéistes opposés au peuple sortaient cependant du peuple et avaient même emprunté au peuple

---

(1) - A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 300. - Quand on lit les travaux des critiques contemporains sur les rapports existant entre le culte de Jéhovah et le culte des autres divinités sémitiques, on les trouve vacillants. A certains moments ils paraissent forcer la ressemblance ; à d'autres, au contraire, ils mettent en relief les différences ; mais toujours ils se laissent diriger par le désir instinctif de faire échec à la tradition. Veulent-ils se faciliter le moyen d'expliquer le monothéisme d'Israel ? - Ils affirment carrément que Moab, Ammon et les autres Sémites étaient monothéistes, au sens où l'était Israel. - Veulent-ils découronner la religion d'Israel ? - Non seulement ils la rapprochent de celle de Moab et d'Ammon, mais ils s'efforcent de prouver que celles-ci étaient grossières, impures et polythéistes. - Tout cela n'est ni franc, ni sincère, ni scientifique. - Ce qui paraît certain - en consultant la Bible la principale source de renseignements sur ce sujet - c'est que Moab, Ammon et les autres peuples sémites étaient polythéistes, en ce sens au moins qu'ils adoraient un dieu mâle et un dieu femelle. - On a bien cherché la divinité féminine correspondant à Jéhovah, mais la Bible a résisté à toutes les sollicitations et il faut qu'elle parle bien clairement pour que quelqu'un n'ait pas osé émettre quelque hypothèse là-dessus. -

la plupart de leurs principes.

La première affirmation est déjà suffisamment connue par ce qui précède; la seconde l'est moins, mais elle est cependant assez familière à Kuénen et aux membres de son école. Les prophètes sont des « démocrates ». Non seulement, Kuénen affirme qu'ils étaient hostiles au régime de Salomon, qu'ils ont favorisé la révolte de Jéroboam et en ont assuré le succès (1), mais il dit, en toutes lettres, que, beaucoup sortaient du peuple, que, « dans les anciens temps, la prophé-
« tie avait dû son origine à la surexcitation du sentiment populaire (2)
« et il résume sa pensée dans cette phrase : L'Office du prophète est
« démocratique de sa nature ... non seulement les prophètes at-
« taquent la fierté et l'arrogance, avec tout ce qui s'en suit, mais ils
« vont plus loin que cela ; ils condamnent les grands et les supérieurs
« uniquement parce qu'ils sont grands et supérieurs. » (3)

8°.— Dans ces conditions le problème à résoudre est des plus étonnants qu'on puisse se poser dans l'ordre moral, et ce qui le prouve mieux qu'aucune observation, c'est que le cas est unique, dans l'histoire de l'humanité.— On peut le formuler ainsi :

« Difficulté que présente la solution du problème. »

a) « En vertu de quel procédé spontané ou purement naturel,
« des hommes dont les semblables, ou des hommes qui, eux-mê-
« mes, adoraient hier, « une idole, s'il en fut jamais », d'une fa-
« çon toute grossière et toute idolâtrique, ont-ils fait de cette idole,
« le Dieu unique, le Dieu parfait, le Dieu saint, le Dieu juste,
« que la raison humaine accepte, aussitôt qu'il lui est bien présenté ?

a). Termes du problème. »

b) Qu'on abandonne une idole, pour adorer le vrai Dieu, cela se conçoit, et, à cette heure, l'histoire nous offre, tous les jours, des exemples de ce phénomène. Cela prouve seulement que l'intelligence est faite pour saisir et embrasser la vérité, dès qu'elle lui est bien présentée. Mais le cas n'est pas celui-là : Les prophètes se sont élevés d'eux-mêmes, au dire des critiques, à

b). « Ce que le problème n'est pas. »

---

(1).— A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 343-348.— Cf. p. 62.— (2).— Ibid. p. 372.— (3).— Ibid. p. 62.— Cfr. Isaïe II, 12-17.—

la notion du vrai Dieu, et ils ont transfiguré, ou, pour mieux dire, « transubstantié », leur idole, sans l'abandonner. L'idole est devenue le vrai Dieu, en gardant son nom et en ne perdant presqu'aucun de ses attributs. Il n'y a pas seulement une différence de degré, dans cette transformation, il y a une différence d'espèce. –

„L'opération que supposent les critiques paraît une absurdité philosophiquement parlant.„

9°. – Or, l'opération que supposent ici les critiques, est telle que nous ne la concevons même pas, et que jamais l'esprit humain ne l'a accomplie, tout seul, sauf chez les Israélites, – s'il est vrai qu'il l'ait accomplie là, comme le prétendent les critiques. – On dit bien, sans doute, que Aristote, Platon, Socrate, Cicéron, etc se sont élevés, par la seule spéculation, à une espèce de monothéisme; mais leur Dieu unique n'était plus le Jupiter auquel ils avaient cru, et n'était pas, non plus, le Dieu unique et parfait auquel nous croyons. C'était un Dieu abstrait, une pure entité métaphysique.

„Le monothéisme a-t-il fait son apparition au VIIIe siècle?„

10°. – Sont-ce les prophètes du VIIIe siècle qui ont opéré cette grande transfiguration?

Kuenen affirme bien que le « pur Jahvisme (?) fut « leur » création. » Il ajoute même « qu'il n'éprouve pas un instant d'hésitation à affirmer le fait (1); mais cela ne l'empêche pas de dire, en toutes lettres, six lignes plus bas, que le « pur Jahvisme » n'a pas commencé parmi les prophètes et qu'il n'est pas une » production des écoles prophétiques. Il a pénétré dans ces écoles, y » a trouvé des adhérents et des défenseurs, mais il n'y est pas né. » Kuenen croit, en effet, que le « pur Jahvisme » (Est-ce le monothéisme?) est né, comme la prophétie, dans le peuple, peut-être parmi les nomades, sous la tente des pasteurs de Théqoa. – En d'autres termes, le docte professeur ne paraît pas éloigné de nous ramener à la théorie de Renan, au monothéisme des races sémitiques (!)(2), qu'il a cependant condamné ailleurs. Mais enfin ceci nous reporte vers les origines et il s'agit d'expliquer l'apparition du monothéisme, chez les prophètes du VIIIe siècle, sortis du peuple et démocrates

---

(1). – A. Kuenen, The religion of Israel, I, page 371. –
(2). – Ibid. p. 372. –

par vocation, alors que le peuple lui-même était encore polythéiste.

« Quelle est, au juste, l'opinion de Kuénen ? »

11°.– Le monothéisme est-il la création des prophètes eux-mêmes? Tout-à-l'heure, Kuénen l'affirmait et le niait à quelques lignes de distance, de telle sorte qu'on pourrait bien se demander quelle est au juste son opinion. Cependant, quand on étudie le contexte, on voit bien que, d'après ce critique, le monothéisme remonte plus haut que le huitième siècle. C'est, en effet, au neuvième qu'il place la grande révolution morale qui a fait du « faux dieu, s'il » en fut jamais, » le Dieu véritable.

« Le monothéisme au neuvième siècle »

12°.– Kuénen avoue que l'on sait moins de choses sur ce siècle que sur aucun autre du peuple Israélite; mais, malgré cela, il n'hésite pas à en refaire l'histoire religieuse, car « ici comme en » toute autre chose, de l'effet on peut conclure à l'existence et à l'ac- » tion de la cause. »(1)– Evidemment, tout effet suppose une cause; mais la question est de savoir quelle cause. Or, quand il s'agit d'effets rares, exceptionnels, a plus forte raison, d'effets uniques, on peut légitimement se demander non pas, s'il y a une cause – car il y a toujours une cause – mais bien quelle est cette cause?–

C'est juste ce qui fait notre embarras dans le cas actuel. Nous sommes en présence d'un effet unique, puisque pas un autre peuple de l'univers, pas même un autre peuple sémitique, n'est remonté de son « Moloch » au Dieu unique, spontanément et d'une manière purement naturelle. Nous avons donc quelque droit d'examiner la cause qu'on assigne à cet effet unique, et le procédé, pour la retrouver, n'est peut-être pas aussi simple que paraît le supposer Kuénen. Mais nous avons à faire à un homme qui ne doute de rien et qui n'est jamais embarrassé pour répondre sans crainte, sans hésitation, etc.

« Cause occasionnelle de la découverte du monothéisme – « La pomme du Newton du monothéisme. »

13°.– Toutefois peu importe: Ecoutons Kuénen nous dire comment ce Jéhovah-Moloch des Israélites a été transformé en Dieu véritable.– Voici le passage essentiel de l'explication donnée par le chef de l'Ecole évolutioniste:

L'infortune rend les gens sages et les oblige à être pratiques. Les savants de l'Ecole nouvelle admettent bien quelques excep-

(1).– Ibid. p. 363.–

tions – par exemple, Ezéchiel, les législateurs (?) de la captivité, Esdras, Néhémie – mais enfin, c'est en général la règle. Nous allons voir que les malheurs des Israélites ont grandement influé sur la transfiguration du « faux Dieu, s'il en fut jamais. » – Jéhovah – vrai Dieu n'est pas né sous une bonne étoile, et cependant il est né viable, car il se porte encore fort bien et il n'a pas l'air de vouloir mourir.

Au neuvième siècle, les malheurs qui fondirent sur Israel, le firent réfléchir. Il se demanda naturellement comment Jéhovah l'avait abandonné.

a) « Or, il ne put pas longtemps ignorer d'où venait le mal, » et de quel crime le peuple s'était rendu coupable. Il avait transgressé le commandement : « Tu n'auras pas d'autres dieux » devant ma face ! »

Risum teneatis amici ! – Un Jéhovah - Moloch qui publie le Décalogue, ce Décalogue que Welhausen trouve tellement imprégné de monothéisme, qu'il en recule la composition au règne de Manassès ! le Décalogue que Renan considère avec raison comme valant, à lui seul, tout le reste du Pentateuque et qui, suivant le même auteur, a été composé, non pas en Israel mais à Jérusalem ! – Y a-t-il beaucoup d'autres Moloch qui aient fait de semblables préceptes à leurs adorateurs : « tu n'auras pas d'autres dieux » que moi ? » – Il serait bon de nous citer quelques exemples, avant de nous obliger à croire que Jéhovah est de la même nature que Moloch ou Camosh. –

Continuons la lecture de l'explication donnée par Kuénen.

b) « On découvrit que ce commandement était extrêmement » important, car Jéhovah était jaloux de recevoir les hommages » des Israélites à l'exclusion de toute autre divinité. Un précepte, » qui était imposé si rigoureusement, et dont la transgression était » vengée de cette manière, devait (!) reposer sur de bons fondements. » Si Jéhovah (Kuénen dit toujours Jahveh) était si jaloux, c'est » qu'il avait le droit de l'être.

Ce sont là assurément de superbes réflexions, mais Kuénen

les prête gratuitement aux Israélites. Il n'oublie qu'une chose très importante, c'est de nous dire: 1° pourquoi les Israélites ne se sont pas fait toutes ces observations avant le IXe siècle ou pourquoi elles n'ont abouti à aucun résultat. — 2° pourquoi les Moabites ne les ont pas faites à propos de leur Camoch, car les Israélites n'ont pas été les seuls malheureux au neuvième siècle.(1)

Allons plus loin et poursuivons l'examen de conscience que font les braves Israélites, sous la direction de Kuenen. On peut deviner déjà quel sera l'acte de contrition

c) „De fait, se disent dévotement les Israélites, que sont les „ autres dieux qu'Israel a trop souvent servis jusques à ce moment „ à côté (?), au-dessous, sinon à la place de Lui ?—

Une personne irrévérencieuse répondrait évidemment: Des dieux „ plus forts que Lui, puisqu'Il a été battu ou qu'Il a laissé battre „ son peuple!,(2) Mais il paraît que le malheur rend humble, car Kuenen nous assure qu'au neuvième siècle les Israélites „ ne doutè-

---

(1) — Il y a une foule de peuples qui n'ont pas été sauvés par leurs divinités, et Rabsacès savait bien dire à Juda, sous Ezéchias: „ Ne te laisse pas tromper par ton Dieu dans lequel tu as confiance, disant: „ Jérusalem ne sera point livrée aux mains du roi „ d'Assur ... Est-ce que les dieux (des nations) ont sauvé les „ peuples que mes aïeux (d'Assur) ont détruits, comme Gozan, „ Harran, Retsaph et les Edénites de Thalassar—? (Isaïe, XXXVII, „ 10, 12 — Cfr. II Rois XVIII, 22, 30).„ — Pourquoi les peuples de Gozan, de Harran, etc n'ont-ils pas fait les réflexions que Kuenen prête aux Israélites ?—

(2). — Que des Israélites aient été, en grand nombre, capables de faire la réponse que nous supposons, c'est ce que Kuenen n'oserait pas certainement contester. On avait alors le culte de la force et volontiers on acceptait les dieux de ceux qui avaient de grands succès. Témoin ce qui est raconté d'Achaz, roi de Juda, dans II (IV) Rois, XVI, 10-20.—

„ rent pas un instant que Jéhovah n'eût pu les secourir, s'il l'avait „ voulu [1].„ – Les Israélites ne se firent pas la réponse, irrévérencieuse quoique fort naturelle ; et voici, d'après Kuénen, celle qui leur vint à l'esprit. Il paraît qu'il l'a trouvée dans une édition de la Bible parue le 15 du mois de Nisan, de la 3e année de Joachaz, fils de Jéhu, et apportée récemment à Leyde.

d) „ Ce n'est pas la première fois que les adorateurs de Jéhovah „ se posaient la question : La lutte entre Baal et Jéhovah, dont nous „ avons parlé précédemment l'avait fait venir déjà sur leurs lèvres ; „ mais, cette fois, les circonstances lui donnaient une actualité et une „ force toute particulières. On vit donc, en ce moment que, sous Jéhu „ et ses descendants, Jéhovah non seulement n'avait pas voulu céder à „ Baal, mais qu'il n'avait pas même voulu endurer Baal ou d'autres „ dieux en dehors de lui.„ –

Singulier Moloch que ce Jéhovah qu'on nous avait toujours présenté comme un Dieu accommodant. Décidément Kuénen nous a trompés jusqu'ici. Jéhovah n'est pas aussi accommodant qu'il nous l'avait dépeint. Il se rebiffe. Les Israélites se demandent pourquoi, et, par Dieu, ils n'ont pas tort ; à leur place nous en aurions fait autant.

e) „ Qu'est-ce donc que Jéhovah, se disent les Israélites, pour „ oser proférer de telles exigences, et pour pouvoir les traduire en ac- „ tes – l'expérience ne le prouvait que trop – (tout cela est souligné „ dans Kuénen) : – Que la question ait été posée, c'est là le point im- „ portant, car la réponse n'est pas difficile à trouver.„

Kuénen est un bien honnête homme, je crois, mais j'avoue que je n'ai pas une confiance absolue dans la manière dont il fait faire leur examen de conscience aux Israélites. Que lui n'ait aucune peine à répondre, cela ne m'étonne pas : il sait tant de choses que tout le monde ignore ! – Mais j'aurais plus de confiance si j'avais devant moi un Israélite bien authentique de l'an 850. Je ne suis pas du tout convaincu que cet Israélite en chair et en os, ayant cru jusqu'alors à

---

(1). – A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 367. –

un Jéhovah-Moloch, parlât comme le fait parler le savant critique hollandais; je pense même qu'il parlerait autrement. Mais enfin poursuivons la dévote méditation que nous fait faire le chef de l'École évolutioniste et n'oublions pas que nous avons le droit de faire les plus expresses réserves.

f) „Tout-à-fait à l'origine, ajoute Kuénen, la nature de Jéhovah fut conçue et dépeinte différemment de celle des autres dieux „naturels.„

Pour le coup, nous ne pouvons pas laisser passer cette affirmation: c'est juste le contraire de ce que l'École critique dit et répète à satiété. C'est, en particulier, le contraire de ce que Kuénen observe en cent endroits. Dans des centaines de pages de ses écrits, il nous redit à tout instant: „Jéhovah n'a été primitivement qu'un dieu comme „les autres, comme Camosh, Moloch et compagnie.„ — Par conséquent, cette fois, il se moque de nous, ou il se figure que nous n'avons pas de mémoire.

g) „Ses préceptes moraux, les conditions de l'alliance conclue „entre lui et Israël, le distinguaient du reste des dieux. Ils le distinguaient d'une manière toute spéciale de ses antipodes, Baal et „Achéra (1), qui légalisaient en quelque manière les passions gros„sières; mais ils le distinguaient aussi de Moloch et d'Astarté „auxquels il ressemblait originairement.„

g). Le dieu mâle et „le dieu femelle des „races cananéennes.„

14°. — Avant de nous proposer une explication, l'auteur de la Religion d'Israël ferait bien de se mettre d'accord avec ses collègues et d'accord avec lui-même.

Tout-à-l'heure (f) il nous a dit que „Jéhovah différait originairement des divinités naturelles„ et maintenant il nous dit que „originairement Jéhovah ressemblait à Moloch et à Astarté.„ Également encore, il assigne comme principale différence entre Jéhovah et Baal ou Achéra, cette particularité, à savoir, que ceux-ci légalisent les passions grossières, et, il nous répète, dans cent endroits de ses livres, que Jéhovah a été honoré, non seulement par des sacrifices

„Nombreuses divergences d'opinion entre les membres de l'École évolutioniste, „sur tous les points touchés dans cette „méditation.„

---

(1). — Le dieu mâle et le dieu femelle des races cananéennes. —

humains mais encore par la prostitution. — Où est donc la différence?

Si, à quelques pages, souvent même à quelques lignes de distance, Kuenen n'est pas d'accord avec lui-même, il n'est pas étrange qu'il ne soit point d'accord avec ses collègues.

Ici il prête à Jéhovah des préceptes moraux — sans doute des fragments du Décalogue — mais l'École critique admet, Kuenen y compris, que toute la religion d'Israël s'est résumée primitivement dans cette phrase : „ Jéhovah est le Dieu d'Israël „, ce qui n'implique pas plus une morale quelconque que cette autre phrase : „ Camoch est le Dieu des Moabites „ — Ce qui est plus fort, c'est que non seulement les autres critiques, Welhausen par exemple, enlèvent le Décalogue à l'ancien Jahvéisme, mais qu'ils imputent la transfiguration subie par la religion des prophètes au VIIIe siècle, précisément au caractère moral qu'elle a revêtu alors. Du jour, disent-ils, où le Jahvéisme est devenu une religion morale avant tout, du jour où Jahveh a été conçu comme le Dieu de la justice, il est devenu le vrai Dieu, le monothéisme a été fondé. En d'autres termes la transformation du Jahvéisme populaire en monothéisme n'est pas autre chose que la substitution du culte de la moralité au culte des sacrifices. „ La religion d'Israël, dit „ Welhausen, n'eut pas, dès le principe, un caractère spécifique- „ ment moral (1). „ „ Comme Dieu de la nation, Jéhovah devint „ le Dieu de la justice et du droit; et, comme Dieu de la justice „ et du droit, il fut tenu pour la plus haute, et finalement, „ pour la seule puissance qu'il y eût au ciel et sur la terre. (2) „ Le Dieu éthique tua le faux dieu, le dieu national, et devint le dieu universel ou le vrai Dieu. (3) Comment, dès lors, Kuenen

---

(1). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 439-440. Ailleurs cependant le même critique nous dit ceci : „ Chez les peuples primitifs la reli- „ gion fournit les bases de la loi et de la morale; nulle part elle „ ne les a fournies avec autant de pureté et de force que chez les Is- „ raélites. „ — J. Welhausen, Art. Israel Encyclop. Brit XIII, 399, col. 1. — Prolegomena, p. 437. — (2). — Ibid. p. 438. — (3). — Ibid. p. 474. —

peut-il nous parler d'un Jéhovah-Moloch originairement moral?

h) « Aussitôt, ajoute en finissant l'auteur de la Religion „ d'Israel, aussitôt que cette différence (entre Jéhovah et les autres „ dieux) fut saisie et reconnue dans toute sa signification, la con- „ ception de la nature de Jéhovah commença à se développer dans „ la direction du monothéisme spirituel (ces mots sont soulignés). „ — Le point où gît la distinction entre Jéhovah et les dieux cruels „ de la nature, à savoir, son caractère moral, se manifeste comme „ sa propre nature; de cette manière on fût conduit à isoler Jého- „ vah du fondement naturel sur lequel il avait primitivement „ reposé. En un mot, l'idée que « Jéhovah est esprit (souligné) et, „ comme tel, distinct de tout ce qui est matériel et très élevé au- „ dessus du monde, cette idée fut le résultat naturel de la médita- „ tion sur la différence existant entre Jéhovah et les autres divi- „ nités. „ (1)

Voilà de quelle manière l'auteur de la Religion d'Israel explique la transformation de Jéhovah en le Dieu de l'univers! — C'est ce que nous avons trouvé de plus clair et de plus net dans tout son volume, et la page, que nous venons de traduire textuellement, est certainement préférable à tout ce qu'il y a dans la « Religion nationale et la religion universelle. „ (2)

15°.— Que des hommes instruits puissent se payer de pareil-les sottises et accepter comme sérieux de tels raisonnements, c'est ce qui ne fait honneur, ni à notre science, ni à notre bon sens. Il faut qu'il y ait un grand manque de philosophie et même de simple logique, pour qu'on n'aperçoive pas, du premier coup, le vice de toutes ces conceptions et l'insanité de tout cet enchaî-nement de propositions douteuses, contestables ou même certai-nement fausses.— Et voilà cependant l'explication qu'on veut substituer à l'opinion traditionnelle! Et il se trouve des catholi-

« Vice de toutes ces conceptions: Manque de logique et de bon sens. »

(1).— A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 367-368.— Voir encore page 361.—

(2) Paris, Leroux, in-8°, 1884.—

ques, peut-être même des prêtres, qui redoutent de pareils sophismes, s'ils ne vont pas jusqu'à les déclarer sérieux, raisonnés, concluants! Mais que sont donc devenus, nous ne disons pas, la raison chrétienne, mais le simple bon sens humain ?—

„Impossibilité métaphysique de la transsubstantiation, que suppose l'École critique."

16°.— Philosophiquement parlant, il est impossible que l'Esprit ait transformé un „faux-Dieu s'il en fut jamais", Jéhovah ou Moloch, dans le vrai Dieu : cela est aussi impossible que de faire blanc ce qui est noir, vrai ce qui est faux, juste ce qui est injuste. Cette transformation, dont parle l'École critique, est une impossibilité métaphysique. Tout ce que l'esprit humain conçoit, c'est que la raison examinant le „faux dieu s'il en fut jamais", se dise un jour : „Ce faux dieu n'est rien; ce faux dieu est moins que moi. Et „cependant, il me faut une cause pour rendre raison de ce monde. „Par conséquent, il y a une cause en dehors de moi et en dehors „du „faux dieu s'il en fut jamais". Et cette cause est infini- „ment supérieure à tout ce que je contemple."— Qu'en étudiant ce concept, l'intelligence humaine arrive à déduire la notion du vrai Dieu, cela est possible, à la rigueur, bien qu'on ne cite pas d'exemple d'une personne qui, de l'étude du polythéisme, se soit élevée à la notion du monothéisme. Ni Aristote, ni Platon, ni aucun autre philosophe payen n'est arrivé là! Mais enfin c'est une chose possible, rigoureusement possible. Mais ici, „le faux „dieu s'il en fut jamais" n'est pas transformé dans le vrai-Dieu, il fournit simplement l'occasion, par sa „fausseté" évidente, de remonter jusqu'au vrai Dieu; il s'éclipse devant la nécessité du vrai Dieu.—

Seulement les critiques de l'École Évolutioniste ne nous décrivent rien de semblable; ils veulent qu'un faux dieu, un dieu injuste, violent, corrompu et corrupteur, ait été brossé, limé, poli, dégrossi, spiritualisé, éthérisé, etc, jusqu'à devenir un „pur esprit, un idéal accompli de justice et de sainteté."(1) Et c'est

---

(1).— Voici le portrait que Mr. Renan trace de Jahvé : „Jahvé „n'est pas juste; il est d'une partialité révoltante pour Israel,

en cela que leur conception est manifestement fausse.

17°.– A. Kuenen croit – c'est évident lorsqu'on le lit – avoir fait une merveille : En ce qui nous regarde, nous sommes loin de penser comme lui et d'avoir une aussi bonne opinion de son oeuvre.

« Autres défauts que présente cette explication. »

Nous la trouvons insuffisante au possible ; elle manque de clarté, de simplicité, de logique et de bon sens; elle n'est pas même intelligible.– Si jamais nous devions cesser de croire à l'opinion traditionnelle, ce n'est pour sûr pas l'explication du docte professeur hollandais qui exercerait la moindre influence sur nos convictions.

Il a fait, lui, la méditation sur la différence existant entre Jéhovah et les autres dieux et il nous a fait entendre le son de sa cloche ; mais que de sons différents de celui-là nous pourrions entendre, si nous interrogions les Israélites du neuvième siècle au cas où ils n'auraient pas été monothéistes jusque alors, – ou si nous interrogions leurs contemporains, les Moabites et les Ammonites ! – Kuenen a une grande idée de la simplicité de ses lecteurs, s'il croit qu'ils accepteront un tel boniment comme une explication satisfaisante ou qu'ils l'accepteront longtemps? Aussi

---

« d'une dureté affreuse pour les autres peuples. Il aime Israel et « hait le reste du monde. Il tue, il ment, il trompe, il vole « pour le plus grand bien d'Israel . . . Le travail des prophètes « consistera à recréer, par la réflexion, l'ancien élohisme, à identifier de force Jahvé avec El-Elion, à réparer l'entorse que l'adoption d'un dieu particulier avait donnée à la direction religieuse « d'Israel. » – Histoire d'Israel, I, p. 174-175. – Inutile, croyons-nous, de faire remarquer tout ce qu'il y a d'exagéré dans ces assertions. Du reste, Mr Renan affirme ailleurs que Jérémie présente deux portraits de Dieu, assez différents l'un de l'autre. – Le Jahvé de la Thora, dit-il, née sous Josias ressemble tellement à celui de Jérémie, que l'on est tenté de croire qu'ils ont tous deux le même père. Le Jahvé de la Thora est en même temps le Dieu du ciel et de la terre et le Dieu d'Israel. C'est, à la fois, le Dieu universel, comme tel absolument juste, et un Dieu

ne croyons-nous pas que cette théorie, autour de laquelle il se fait en ce moment beaucoup de bruit, ait plus de chances de durée que nombre d'autres qui l'ont précédée.

Voilà donc de quelle manière « quelques (– le mot est de Kuénen) – pieux adorateurs de Jéhovah » sont arrivés, dès le neuvième siècle, à faire de cette « idôle », de ce « Moloch » etc, d'abord un Dieu respectable et finalement le Dieu maître du ciel et de la terre! Les prophètes du VIIIe siècle n'ont eu qu'à recueillir ce beau patrimoine et à le léguer à leurs successeurs.

Il nous reste à voir de quelle manière le monothéisme des prophètes est devenu le monothéisme du peuple. Quelques lignes suffiront pour résumer là-dessus la théorie des critiques, qui n'a, cette fois, qu'une importance très secondaire.–

Numéro deuxième.

Du monothéisme des prophètes au monothéisme populaire.

« Résumé de la question précédente. – Question nouvelle. »

1°.– Si nous abordons l'étude de cette question particulière, c'est uniquement pour être complet, car elle ne nous offre pas un grand intérêt. Ce que nous tenions à savoir, c'était de quelle manière l'École évolutioniste explique l'apparition dans le monde de ce grand phenomène qu'on appelle le monothéisme. Kuénen nous a dit ouvertement qu'il ne savait, ni qui l'avait découvert, ni quand on l'avait découvert, et, après avoir lu ou relu ses explications, nous pouvons bien ajouter qu'il ne s'est pas davantage comment on l'a découvert. Cela n'enlève peut-être rien à la « fermeté de ses convictions », mais cela nous enlève le peu de confiance que nous avions dans sa logique et dans son bon sens.–

---

provincial, souverainement injuste.– E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 1er Décembre 1886, p. 541.–

2°.– Nous pouvons être court sur le passage du monothéisme des prophètes au monothéisme populaire.

« Du monothéisme « des prophètes au « monothéisme populaire :– Quand ? « – Comment ? – »

D'après les critiques évolutionistes, le peuple Juif n'est devenu monothéiste au sens rigoureux du mot qu'à partir de la captivité. On l'affirme du moins, et on en donne comme preuve ceci, à savoir, qu'à partir de cette époque on n'entend plus parler de défection un peu générale parmi le peuple, du culte de Baal et de Moloch, tandis que, jusques à la captivité, même après le VIIIe siècle, et malgré la prédication des prophètes, on voit des masses courir aux bamoth, aux autels de Baal, et des rois même sacrifier leurs enfants à Moloch. Ce fait paraît absolument concluant aux critiques de l'École Nouvelle et ils l'acceptent avec d'autant plus de plaisir et d'autant moins de contrôle qu'il semble apporter une ombre de confirmation à leur fameuse théorie du développement naturel.

« Vous voyez, nous disent-ils, que nous avons raison : Toutes choses, en ce bas monde, sont soumises à la loi du progrès, au régime de l'évolution, et le monothéisme n'est qu'une phase nécessaire que traverse l'esprit humain dans l'ordre moral et religieux. Aujourd'hui tous les peuples y arrivent, mais les Juifs les ont précédés les premiers dans la voie, et c'est là leur impérissable gloire. Déposé en germe dans Moïse, conservé par Débora, le monothéisme ne monte réellement sur l'horizon de l'histoire qu'au neuvième siècle ; mais c'est alors le privilège des âmes méditatives ; au huitième siècle, les prophètes le prêchent, toutefois avec peu de succès, car la masse du peuple ne prête qu'une oreille distraite à leur prédication. Il a fallu trois cents ans, et il a fallu surtout la captivité pour que le monothéisme descendît dans les couches inférieures de la nation. Seulement une fois là, il n'a plus disparu et, dès lors, sa marche a été rapide dans le monde. Il est allé à pas de géant. »

Assurément tout cela est très beau sur le papier mais tout cela ne représente la vérité qu'en partie et que par un côté. – Il faut donc compléter le tableau.

3°.– Il y a assurément un développement fatal en ce monde. Ce qu'il y a de vrai

„ et ce qu'il y a de faux dans la théorie des critiques. „

ou une série d'évolutions auxquelles rien n'échappe, dans une certaine mesure ; mais ce n'est point là la théorie proprement dite de l'évolution ou du développement naturel.

Que le monothéisme des Israélites ait été plus pur, plus constant, entrecoupé de moins de rechutes dans l'idolâtrie, au fur et à mesure que les années sont allées se déroulant, cela se comprend et cela tient à bien des causes : la diffusion de la loi écrite, les progrès de la civilisation, les leçons de l'expérience, l'accomplissement des prophéties, les rigueurs de la captivité et les ardeurs de la persécution, etc, voilà certainement des causes qui ont peu à peu purifié et consolidé le monothéisme Juif. Nous ne contestons donc pas, absolument parlant, la vérité de toutes les assertions de l'École critique. Tout ce que nous prétendons c'est qu'elles sont exagérées et incomplètes. Est-on bien sûr, par exemple, que beaucoup d'Israélites n'ont pas fait défection après la captivité, et que, proportions gardées, ou compte tenu des temps et des circonstances, on n'ait pas vu se produire parmi eux, les faits dont nous parlent les récits des septième et sixième siècles ? — Aucunement, car on n'en sait absolument rien, d'une manière positive. Si on le croit, c'est uniquement parce qu'on le conclut à priori, mais on le conclut gratuitement. —

On n'a aucun document sur l'histoire Israélite à partir de l'an 420 jusques à l'an 170. „

4°. — Il ne faut pas oublier, en effet, que sur l'histoire Israélite à partir d'Esdras et de Néhémie jusques à l'an 160 on n'a rien ou presque rien. Par conséquent, tout ce qu'on dit de l'Universalité du monothéisme et de son règne souverain chez les Juifs durant les années 420-160, c'est-à-dire, durant 260 ans, ne repose que sur une opinion. C'est une opinion, ni plus ni moins — Est-elle, au moins, basée sur des vraisemblances sérieuses ? — Nous croyons qu'il faut répondre non à cette question ; car les derniers documents historiques, relatifs à la communauté de Jérusalem, nous donnent une idée de sa ferveur et de sa fidélité, notablement différente de celle que développent Reuss, Kuénen et leurs collègues. A entendre les critiques contemporains, cette communauté était composée de saints ; mais Esdras et Néhémie affirment le contraire et le prouvent sur-

abondamment par des faits. Or, s'il en était ainsi en l'an 440-420, alors qu'Esdras et Néhémie, réunissant leurs efforts, venaient de clore, à Jérusalem et en Palestine, une espèce de mission, n'a-t-on pas quelques droits d'affirmer que, durant les 260 ans qui suivirent, le monothéisme Juif traversa plus d'une crise et présenta, alors comme autrefois, des hauts et des bas? Nous n'avons pas, sans doute, de témoignage historique pour l'affirmer ou pour le démontrer, mais nous avons plus le droit de conclure qu'il en a été ainsi que les critiques n'en ont de prétendre le contraire. –

5°. – Le fait du règne du monothéisme chez les Juifs, à partir de la captivité, n'apporte donc pas aux théories de l'École évolutioniste toutes les confirmations qu'on prétend y trouver. – Il est trop enveloppé d'ombres pour cela et on peut l'expliquer d'un trop grand nombre de manières différentes, pour qu'on puisse en déduire une preuve en faveur du développement naturel.

« L'existence du monothéisme, à partir de la captivité, est trop problématique pour confirmer les théories de l'École critique. »

Cela posé, voici, en quelques mots, de quelle manière on explique le passage du monothéisme des prophètes au monothéisme du peuple.

« – Pourquoi ? – »

6°. – Le monothéisme des prophètes a existé à côté du Jahvéisme populaire (culte de Jahvé mêlé de pratiques idolâtriques) jusques à la fin de la royauté, faisant des progrès, mais ne convertissant pas tout le peuple à ses dogmes et à ses pratiques; c'est pourquoi les masses sont toujours retombées facilement dans le polythéisme jusques à la captivité. Cependant, la disparition d'Israel avait fait réfléchir beaucoup de monde; la destruction du royaume de Juda fit encore réfléchir davantage et la captivité brisa définitivement les liens qui rattachaient le peuple au culte des faux dieux. – Malgré cela, le monothéisme des prophètes n'aurait peut-être pas triomphé, s'il n'avait subi une crise interne, qui, en lui conservant tout ce qu'il avait d'essentiel, le mit cependant plus à la portée du peuple.

« Comment s'est fait le passage du monothéisme des prophètes au monothéisme populaire. »

L'idéal que poursuivaient les prophètes était trop élevé pour que les masses populaires pussent s'élever jusques là. Un monothéisme pur, un culte de Dieu seulement en esprit et en vérité ne sera jamais fait pour la multitude. Il fallut donc que le monothé-

isme des prophètes s'abaissât et que le Jahvéisme du peuple s'élevât de quelques degrés. Les deux formes religieuses passèrent un compromis ou se fondirent ensemble, sous l'influence du prêtre et du lévite, qui remplacèrent, dès lors, les prophètes. De cette fusion et de ce compromis sont nés, d'abord, le Deutéronome, ensuite le Petit Lévitique, finalement le Code sacerdotal. Le Pentateuque actuel représente donc la synthèse du monothéisme des prophètes et du Jahvéisme populaire. Celui-ci a donné les formes du culte, celui-là a apporté les idées et a communiqué aux rites une signification plus noble et plus élevée.

Telle est, en deux mots et d'une façon aussi claire que compréhensible, la théorie qu'expose Kuenen dans de très longs et très obscurs développements, au milieu desquels les lecteurs ordinaires n'arrivent certainement pas à se retrouver. Nous ne dirons pas que cette explication est spécieuse, mais elle est ingénieuse et elle peut séduire quelques esprits, à une époque où, ne croyant plus au surnaturel, on est habitué à rendre raison de tout par des actions et des réactions.

« Quelques observations sur cette théorie des critiques. »

7°. — Nous nous contenterons de faire là-dessus une seule observation, parce que il nous importe peu de savoir si l'École critique explique mal ou bien la diffusion du monothéisme, une fois qu'il a été découvert et établi au sein du peuple Juif. Tout ce qu'il nous importe de connaître, c'est qu'à partir du huitième siècle, au moins, le vrai monothéisme a fait son apparition en Israel, qu'il y est resté malgré les propensions du peuple au culte des idôles et que le fait est assez évident pour que personne ne puisse le nier, au nom de la science. Il n'est pas moins évident que le monothéisme s'est conservé, et les critiques bibliques ne rendent pas plus raison de la conservation que de la découverte de cette grande doctrine. Ils la font naître spontanément dans la cervelle d'un berger, sous les tentes et dans les pacages de Théqoa; puis ils supposent que ce berger (Amos) est allé spontanément prêcher, comme nous le dit son livre, parler comme nous le montre son livre, et ils se figurent que des hommes raisonnables accepteront leurs affirmations! — Il faudrait au moins citer quelques exemples du fait, autre part

qu'en Israel, ailleurs qu'en Thégoa et jusqu'ici on ne l'a point fait. — Les critiques prétendent ensuite que le monothéisme s'est conservé naturellement, sans effort, par l'action des seules causes naturelles, et ils ajoutent que les prophètes ne formaient pas une corporation ayant des us et des coutumes, agissant avec ensemble; de telle sorte que le phénomène de la conservation et de la diffusion du monothéisme n'est pas moins étrange que celui de sa découverte. L'École critique entasse difficultés sur difficultés et elle ne rend compte d'aucune. — Cela est pour nous aussi clair que un et un font deux et cela doit être clair, si nous ne nous trompons, pour toute personne raisonnable.

Cela dit, nous remarquerons qu'au point de vue religieux le huitième siècle constitue, dans les théories de l'École critique, le point culminant de l'histoire d'Israel. Avec les prophètes de cette époque, l'âme d'Israel, se dégageant des formes grossières qui l'avaient enveloppée jusqu'alors, s'est élevée, d'un vol rapide et hardi, vers les sommets de la spéculation et elle est allée si haut que, depuis lors, non seulement la raison humaine n'est point parvenue plus loin mais qu'elle n'a pas même pu se maintenir dans ces sphères sublimes. Il est tellement vrai que les prophètes du VIIIe siècle forment une ligne qui sépare les deux versants, d'après l'École de Kuenen, qu'à partir d'eux la religion d'Israel est redescendue et que les prophètes postérieurs attestent une espèce de décadence. Ils n'adorent plus Dieu seulement en esprit et en vérité; ils l'adorent par des sacrifices et des pratiques extérieures, et chaque progrès que le monothéisme fait dans le peuple est conquis au prix d'un abaissement vers les régions inférieures. Le peuple Juif ne devient tout entier monothéiste qu'au jour où son culte ressemble, au moins par l'extérieur, à celui des peuples voisins. (1).

---

(1). — J. Welhausen, (Prolegomena to the history of Israel, p. 422-425) insiste là dessus: « La théocratie mosaïque, dit-» il, semble accuser un immense recul. La loi de Jéhovah au-» rait dû mettre en relief ce qui caractérisait son peuple en face

„Ce qu'il y a de vrai „dans cette théorie.„

8°. – Cette explication a du vrai, en ce sens que les masses populaires ne comprennent jamais les choses spirituelles qu'à travers les images ou les ressemblances, que leur en fournissent les choses matérielles. Le culte extérieur est donc plus qu'une chose utile, c'est une chose nécessaire, car, outre la satisfaction qu'il apporte à nos besoins, il nous donne des leçons et développe de grands enseignements : invisibilia enim Dei per ex quae facta sunt intellecta conspiciuntur. De là vient aussi que la religion purement naturelle ou le culte de Dieu en esprit et en vérité, n'a jamais beaucoup d'adeptes. La religion naturelle est, en général, la religion de ceux qui n'en ont pas.

„Ce qu'elle renferme „de faux.„

9°. – Mais la théorie de l'Ecole critique est fausse à deux points de vue : 1° en ce qu'elle suppose que le monothéisme des prophètes du huitième siècle excluait tout culte extérieur, ou du moins n'en était pas accompagné. 2° en ce qu'elle suppose qu'à partir du huitième siècle le monothéisme a perdu en pureté et en élévation ce qu'il a gagné en étendue et en diffusion. –

„Conclusion de ce „qui regarde cette „question particu- „lière.„

10°. – Mais, quoiqu'il en soit de ces deux erreurs, l'Ecole critique considère le monothéisme des prophètes comme le point culminant de la pensée religieuse en Israel ; et, bien qu'elle se trompe, suivant nous, en établissant entre les prophètes et le peuple, une ligne de démarcation extrêmement profonde, il est certain que, plus elle oppose le Jahvéisme populaire au monothéisme prophétique, et plus aussi elle imprime à celui-ci un caractère de grandiose, d'extraordinaire, de merveilleux, de divin, auquel il faut trouver une cause qui lui soit proportionnée. C'est un point de vue auquel l'Ecole critique ne fait peut-être pas suffisamment attention dans son système. Ce qui augmente le caractère étrange du

---

„des payens, mais ce n'est pas là certainement ce que faisait le „culte d'Israel. Ce serait se fatiguer en vain que de chercher à „relever ici et là, une différence entre le culte grec et le culte Israé„lite, une différence réelle de principe. Le culte est l'élément payen „dans la religion Israélite, etc. Ibid. p. 422. –

monothéisme des prophètes, c'est que, au dire de Kuenen, de Wellhausen et de leurs partisans; c'est Amos, un berger de Thécoa, qui, le premier, a prêché le monothéisme, dans toute sa sublimité. « Amos, dit Wellhausen, fut le fondateur et le type le plus » pur de la nouvelle phase de la prophétie. »(1)

Il est donc nécessaire d'examiner l'explication de ce singulier phénomène, fournie par l'École évolutionniste, et de voir si elle est acceptable, même pour la simple raison. C'est précisément ce que nous allons faire dans le paragraphe suivant.

Paragraphe quatrième.

L'explication donnée par l'École critique est-elle suffisante aux yeux de la simple raison?

« Résumé de l'explication donnée par l'École critique. »

1°.— D'après l'École critique contemporaine, ce n'est pas Moïse qui a fondé la religion monothéiste d'Israël, ce sont les prophètes du huitième siècle; c'est tout au plus si Kuenen accorde à Moïse, à Débora et à quelques autres personnes d'avoir possédé en germe cette grande et sublime doctrine, mais en cela il n'est pas suivi par le reste de l'École, qui refuse à Moïse la connaissance du monothéisme, et, par suite, lui enlève même la promulgation du Décalogue, parce que le Décalogue « est un code de » morale universelle incompatible avec le caractère essentiellement » national de l'ancienne religion d'Israël. »(2)

« Qu'est-ce que le monothéisme pour le penseur et le philo-

2°.— Les prophètes du huitième ou du neuvième siècle sont donc les Christophe Colomb de cette grande et sublime doctrine que nous appelons le Monothéisme. Grand et sublime, le mono-

---

(1).— J. Wellhausen, Prolegomena, I, p. 472.— Voir la même assertion dans Kuenen, The religion of Israel, I, page 372.—

(2).— J. Wellhausen, Prolegomena, I, page 439.—

„sophe?„ théisme l'est, en effet, et rien ne le montre mieux que l'histoire de l'humanité toute entière ; rien ne le prouve plus clairement que les annales des trois peuples les plus civilisés de l'antiquité, des Egyptiens, des Grecs et des Romains. Quand on voit ces peuples plongés dans la plus grossière idolâtrie, on comprend tout ce qu'il y a de singulier dans le monothéisme d'Israel ; si on songe de plus que les inventeurs de cette doctrine sont antérieurs à Homère et à Hésiode ou qu'ils sont, à tout le moins, leurs contemporains, le phénomène paraît plus étrange encore. Et ce qui met le comble à l'étonnement, c'est que les fondateurs prétendus du monothéisme sont des hommes sortis du peuple, quelquefois même de simples bergers, comme le plus illustre d'entre eux, Amos de Thégoa.

Personne ne peut donc méconnaître tout ce qu'il y a de grand dans la proclamation de ces grandes vérités dogmatiques ou morales, qui constituent, encore aujourd'hui, la principale richesse de l'humanité, sous le rapport religieux.

„L'Ecole critique reconnaît, tout comme nous, le caractère grandiose du monothéisme.„

3°. – Et, en effet, les critiques les plus rationalistes ne contestent pas la grandeur et la sublimité de ce phénomène ; ils semblent ne pas trouver, dans le vocabulaire, de mots qui puissent exprimer leur étonnement et leur admiration, en présence de ce « développement extraordinaire qui est comme le tronc de l'histoire religieuse de l'humanité », „de ce ferment religieux de la plus haute puissance (1)„, de „cette oeuvre une des plus glorieuses qu'un peuple ait jamais accomplies„ (2) etc, etc. Par conséquent, il n'y a pas à insister sur ce point, puisqu'il est reconnu et proclamé par l'Ecole critique, aussi bien que par nous, peut-être même plus que par nous. L'Ecole de Kuenen se laisse, en effet, aller à quelques exagérations ; — car il n'est pas vrai, comme le dit Mr Renan, que le « Prophétisme ait créé Elie, qu'il ait créé Moïse, qu'il ait créé l'Histoire Sainte, qu'il ait créé le premier germe de la Thora (3)„

(1). – E. Renan, Revue des Deux Mondes, 15 Mars 1886, p. 242. – (2). – G. Perrot, Histoire de l'Art, IV, p. 150. – (3). – E. Renan, Ibid. —

Non, aucune de ces assertions n'est vraie, mais elles n'en rendent que plus singulière la découverte du monothéisme et le rôle des prophètes du VIIIe siècle. —

Par conséquent, il est nécessaire de nous demander deux choses: 1° quelle cause assigne-t-on à la découverte du monothéisme ? — 2° qu'étaient ces prophètes dont il est question dans l'histoire d'Israel au VIIIe siècle ? —

Numéro premier

Cause assignée à la découverte du monothéisme.

« Faits admis comme « explication dans l'Ecole évolutioniste. »

1°. — Nous avons analysé plus haut, aussi fidèlement que nous l'avons pu, les explications de l'Ecole évolutioniste, en particulier, de Kuénen, son chef et nous avons constaté les faits suivants:

1° les critiques ne s'entendent pas pour dire par qui, quand, et comment le monothéisme a été découvert. J. Wellhausen pense qu'Elie est le premier qui a conçu Jéhovah comme le Dieu de l'éternelle et de l'universelle justice. Mr Renan, tout en proclamant qu'« Elie et Elisée appartiennent tout entiers à la légende », pense aussi que « l'apparition qui se couvre de leur nom est l'événement » décisif de l'histoire d'Israel; ils sont le premier anneau de la » chaîne qui, neuf siècles plus tard, aboutira au Christianisme. »(1) Kuénen, au contraire, incline à croire qu'il faut chercher « le premier anneau » ou le premier « germe » dans Moïse, mais il avoue que ce germe n'a levé qu'au neuvième siècle et il ne cache pas qu'il ne sait pas plus exactement, ni quand, ni par les soins de qui.

« Insuffisance de ces « diverses réponses. »

2° cette réponse n'est satisfaisante à aucun point de vue, ni au point de vue positif, ni au point de vue négatif.

a) « On conçoit difficilement que la

a) Au point de vue négatif, car, si le monothéisme est quelque chose de si grand, de si unique et de si étonnant, on ne peut pas concevoir que la mémoire de son fondateur ou de son

(1). — E. Renan, Revue des Deux Mondes, 15 Décembre 1886, p. 242. —

« mémoire de l'inventeur du monothéisme se soit perdue »

inventeur — si inventeur il y a eu — ait pu se perdre. C'est par sa religion monothéiste et par les événements qui en ont été la conséquence que le peuple d'Israël a joué un rôle dans le monde. En dehors de cela, ce peuple n'est rien ; mais, par cela, il est un des plus grands, sinon le plus grand peuple de la terre. Il est donc inconcevable qu'il n'ait pas conservé la mémoire de l'homme qui, le premier, lui a prêché cette doctrine pleine de grandeurs et d'espérances. Et qu'on ne dise pas, pour expliquer cette ignorance ou cet oubli, que les Israélites n'ont pas eu conscience de la puissance ou de la noblesse de ce dogme, car, aussi haut que nous pouvons remonter, nous voyons que celui-ci est apprécié à sa juste valeur. Les prophètes du huitième siècle sentent à merveille tout ce qu'il y a d'avenir dans la vérité qu'ils prêchent à leurs contemporains. —

b) « Au point de vue positif l'opinion traditionnelle assigne une autre origine au monothéisme. »

b) Au point de vue positif, l'assertion des critiques est clairement contredite, non seulement par l'ensemble de la tradition Juive, tradition unanime, constante, explicite, formelle et qu'on ne doit pas rejeter sans de graves raisons ; mais elle est contredite encore par le témoignage de ces prophètes du VIIIe siècle, dont les critiques font si grand cas. Tous affirment que Jéhovah, le vrai Dieu, a choisi Israël depuis la sortie d'Égypte et, au lieu de se faire une gloire d'avoir découvert le monothéisme, ils reconnaissent Moïse comme le premier et le plus grand d'entre eux. Les critiques évolutionistes, Kuenen par exemple, avouent ce fait : Les prophètes ne développent pas leurs idées comme quelque chose de propre à eux et comme quelque chose de nouveau ; loin de là, ils supposent partout et toujours que ce qu'ils disent est ancien et connu, et ils le donnent comme étant l'enseignement écrit ou à tout le moins oral de Jéhovah. Ce n'est pas pour eux qu'ils réclament le respect et l'obéissance ; c'est pour Dieu, et pour Dieu seul.

« Comment les critiques se défont-ils du témoignage des prophètes du VIIIe »

3°. — Il est vrai, sans doute, qu'on raisonne pour eux comme on a raisonné pour les Chroniques et pour les livres historiques. De même qu'on a accusé le Chroniqueur et l'auteur des Rois de transporter à l'époque de David les idées et les

institutions de leur temps, de même encore accuse-t-on les prophètes du huitième siècle de reporter aux temps anciens, au temps de Moïse, ce qu'ils ont sous les yeux; mais on ne raisonne ainsi que pour se défaire d'un témoignage gênant; on abuse d'un principe vrai en partie, parce qu'on le généralise outre mesure, ce qui est la chose la moins critique qu'il y ait au monde.(1)

„ siècle. „

De plus, à supposer que les prophètes du huitième siècle se trompent, en parlant des temps mosaïques, on ne peut pas admettre qu'ils aient perdu le nom de celui qui, le premier, parmi eux a proclamé l'unité absolue de Dieu, à la prédication de laquelle ils se sont consacrés tout entiers, corps et âme. Cet oubli ou cette ignorance sont d'autant moins vraisemblables qu'au dire des critiques de l'École évolutioniste, cent ans ne sépareraient pas Amos et Osée du fondateur ou de l'inventeur du monothéisme. Celui-ci aurait vécu au neuvième siècle: Amos, Osée, Michée, Isaïe sont du huitième. — Ces derniers montrent que la croyance en un seul Dieu est ce qu'ils ont de plus cher; si cette doctrine est nouvelle, elle a donc fait sur eux une impression si vive et si profonde qu'ils s'en sont faits les apôtres; et, dans ces conditions, leur ignorance ou leur oubli ne s'explique pas. —

4°. — Le second fait que nous avons constaté dans l'explication de l'École critique, c'est qu'on ne peut pas dire comment le concept du vrai Dieu a surgi dans l'esprit des prophètes du huitième siècle.

„ Fait plus important que les critiques ne savent pas expliquer. „

Tous les critiques, en effet, qui se sont occupés de la question ex professo, présentent la naissance du monothéisme comme une transformation ou une transfiguration. Ce n'est pas la raison qui s'élève du contingent au nécessaire, de la créature au créateur; non, il ne s'agit pas de cela. Il s'agit d'une opération de chimie ou d'alchimie intellectuelle: „ Une idole, un faux-Dieu, s'il en fut jamais, „ devient le Dieu véritable. Ce qui n'est pas devient ce qui est par essence. Les critiques bibliques ont trouvé le secret de la pierre philosophale, que tous les alchimistes du Moyen-Age ont cherché en vain. Avec

(1). — A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 374. —

des pierres ils font plus que de l'or; avec l'erreur et le vice ils font la sainteté et la vertu par essence.

Philosophiquement parlant, nous l'avons dit, ce système est faux; car le „ processus „ intellectuel décrit par les critiques, ne s'explique pas. Il s'explique d'autant moins que, d'après eux, Jéhovah est purement et simplement un Dieu comme Camosh et Moloch; on va jusqu'à soutenir qu'il y a eu d'abord, identité de nature et de culte.

„Variante qu'on ajoute à l'explication des critiques.„

5°.– On dira peut-être: „ il est vrai que Jéhovah était en soi un Dieu comme Camosh et Moloch; mais le peuple d'Israel ne le considérait pas ainsi; il le tenait pour plus fort „ et pour plus puissant; par conséquent, il a pu le transformer „ et le diviniser, en lui enlevant ses imperfections. „

A cela, nous répondons que, si Jéhovah était un Dieu comme Camosh et Moloch, c'était un dieu cruel, barbare, corrompu et corrupteur, et les critiques vont, en effet, jusque là, puisqu'ils prétendent qu'on a honoré Jéhovah par des sacrifices humains, par la prostitution et par toutes les pratiques immorales des cultes payens. Dans ces conditions, une transfiguration ne se comprend pas. C'est de substitution qu'il faut parler. De Vénus déesse de la volupté on ne se fera jamais et on n'a jamais essayé de faire la déesse de la pudeur. Si donc Jéhovah a été réellement, pour les Israélites, un Dieu comme Camosh et Moloch, ainsi que les critiques le répètent à satiété, leur explication du monothéisme est philosophiquement fausse.

6°.– Enfin un troisième fait relevé dans l'explication de l'Ecole évolutioniste est tout aussi peu satisfaisant pour l'esprit que les précédents.

„Troisième fait qui rend l'explication impossible.„

D'après les critiques la transformation de Jéhovah en Dieu véritable est un phénomène purement naturel, en quelque sorte le résultat de l'action d'une loi. Par suite, il faut qu'on nous dise 1° quel événement ou quelle série d'événements a provoqué la transformation dont on parle. 2e pourquoi cette cause a produit cet effet plutôt au neuvième siècle qu'à tout autre époque.

C'est ici que la théorie des critiques est peu satisfaisante.

7°.– D'après J. Welhausen ce qui aurait reporté la pensée d'Élie – le fondateur du monothéisme, – de l'idole Jéhovah, au Jéhovah vrai Dieu, serait le meurtre de Naboth par Achab et Jézabel. Ce crime a indigné le prophète, qui a poursuivi les deux meurtriers avec la même ardeur que les adorateurs des faux Dieux. Pour lui l'assassinat de Naboth était aussi criminel devant Jéhovah que l'adoration de Baal (1). Le crime commis par Achab aurait donc été, dans ce système, comme le choc qui fit jaillir l'étincelle dans l'âme d'Élie et qui l'éleva jusqu'à la juste conception du vrai Dieu, du Dieu qui réprouve tout ce qui est contraire à la justice.

Explication fournie par Welhausen – Cause occasionnelle „du monothéisme„

Nous ne contestons pas les faits, mais nous contestons la conclusion qu'on en tire : Pour condamner l'injustice, il n'est pas absolument nécessaire de connaître un Dieu juste ; il suffit d'écouter sa conscience et de suivre la loi naturelle. Nous portons, tous, au fond du cœur, l'amour du droit et du bien, et cet amour proteste, lorsqu'on les viole, même lorsque c'est nous qui sommes les coupables. Entre les protestations indignées d'Élie et la foi en un Dieu juste, il n'y a pas de tels rapports, qu'ils aient suffi à Élie pour lui faire conclure que Jéhovah était un dieu juste, s'il ne l'avait point compris jusqu'alors. C'est se moquer, suivant nous, du sens humain que de donner de pareilles explications : c'est donner de petites causes à de grands effets. Le monothéisme est un effet colossal et le meurtre de Nabot n'est en lui-même qu'une cause minuscule.

Est-ce d'ailleurs qu'avant Élie on n'avait pas conçu Jéhovah comme un Dieu juste ? – Il nous semble que c'est fermer les yeux à l'évidence que de soutenir le contraire, même en ne consultant que les Juges, Samuel et les Rois (2). – L'explication de Welhausen est donc manifestement insuffisante.

8°.– Kuenen nous en propose une autre, qui nous semble, Cause occasionnelle

---

(1).– J. Welhausen, Prolegomena, p. 462.

(2).– Voir, par exemple, ce que dit Kuenen, Religion of Israel, I, p. 198-199, de Samuel, Nathan, Gad, etc.. –

aussi faible, sinon plus faible encore.

« proposé par M. Kuénen. » On se rappelle, sans doute, la pieuse méditation que le docte critique fait faire aux Israélites, après les invasions d'Hazael Ben-Hadad, roi de Damas; et, comme c'est lui qui dirige les exercices spirituels de la retraite faite dans de si douloureuses circonstances, la conclusion est un acte de contrition dans toutes les formes et une profession de foi au monothéisme. Les Israélites malheureux se demandent: – Pourquoi Jéhovah nous a-t-il abandonnés? – Parce que nous l'avons bien mérité, se répondent-ils. – Mais qu'est-ce donc que Jéhovah? – C'est un Dieu juste etc, etc. –

Kuénen a-t-il compris le ridicule de cette méditation, comme il l'appelle lui-même? – On le croirait, car, dans son livre intitulé „Religion nationale et religion universelle„, il n'en souffle mot, et il se charge même de faire une réponse à l'explication qu'il a donnée dans sa „Religion d'Israel„. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire d'être grand clerc pour s'apercevoir, tout de suite, que la méditation, si elle n'était pas conduite par Kuénen, pourrait bien prendre une autre tournure. „Il est dans la nature des choses, dit Kuénen lui-même, qu'une foi établie sur un pareil fondement (Jéhovah Dieu „puissant) demeure sujette à des accidents de toute nature et s'effondre facilement dans des circonstances déterminées. Née du sentiment national, ayant constamment cru et s'étant fortifiée avec „lui, elle devait souffrir des échecs qu'il éprouvait, elle devait s'affaiblir et finalement disparaître, quand, avec l'indépendance de la „nation, s'éteindrait aussi la conscience qu'elle avait d'elle-même. „En tout cas, Jéhovah, ayant grandi peu à peu par cette voie, était „comparable à tous les autres Dieux. Il était, si je puis m'exprimer ainsi, de même race et de même qualité.„(1)

C'est précisément une des conclusions que nous aurions tirées si nous avions fait la méditation suggérée par Kuénen. – „Tu nous as laissé battre, Jéhovah. Donc, les autres dieux, les dieux

(1). – A. Kuénen, Religion nationale et religion universelle, page 93. –

„ au moins de nos vainqueurs, sont plus forts que toi. – Eh bien, „ Adieu! Porte-toi bien. Nous te quittons. Nous allons à Camoch, „ à Moloch, à Baal, etc. „ – Ce langage est plus naturel et plus correct que celui que le critique hollandais prête à quelques Israélites du neuvième siècle, et c'est, du reste, celui que la nation toute entière semble avoir tenu, après sa déportation en Assyrie; car elle s'est fondue avec la nation victorieuse, sans presque laisser de trace. –

9°. – A cela que répond Kuénen? – Il ne répond rien, puisqu'il avoue, que Jéhovah, étant de même race et de même qualité que Camoch ou Moloch, a dû éprouver le même sort; seulement il prétend qu'au neuvième siècle, le caractère de Jéhovah a subi une transformation qui l'a rendu différent de Moloch et de Camoch et voici comment il explique son système

„ L'acte de la transfiguration subie par Jéhovah décrit par A. Kuenen. „

Jusqu'alors, dit-il, les Israélites n'avaient considéré Jéhovah que comme un Dieu puissant „ plus puissant que les dieux des autres nations, cette foi n'a rien d'extraordinaire. C'était celle du Moabite à l'endroit de Camoch, de l'Ammonite relativement à Milcom (1). „ – C'était là évidemment une conception très incomplète de la divinité, mais il était possible de la compléter et d'arriver ainsi, par une espèce d'analyse et de synthèse à une notion juste du Dieu véritable. Or, tel est le travail qu'ont accompli les prophètes du neuvième siècle. Ils ont complété la notion de Dieu. A la „ puissance „ ils ont ajouté la „ sainteté „ et, dès lors, Jéhovah a cessé d'être un faux-dieu; il est devenu le Dieu véritable. – Voici la manière dont Kuénen formule sa pensée:

„ Ce fut une toute autre chose, lorsque, dans la conscience des „ prophètes, la sainteté de Jéhovah accapara la position centrale „ qu'occupait auparavant sa simple puissance. Par là, l'idée de „ la divinité fut transportée dans d'autres régions, dans une sphère „ supérieure. A partir de ce moment, il cessa d'y avoir, entre Jéhovah „ et les autres dieux, une question de „ plus „ ou de „ moins „; car

---

(1). – Ibid. p. 92. –

„ Jéhovah ne se trouvait plus seulement fort au dessus d'eux, mais
„ très positivement aussi en opposition avec eux. Si Jéhovah était
„ Dieu, lui, le Saint et en tant que saint, ceux-là alors ne l'étaient
„ point. En un mot : de la conception éthique de l'essence de Jého-
„ vah, est sortie la foi en son unité. Le monothéisme a crû sur cette
„ racine, non pas tout d'un coup, mais peu à peu (1).„

„ Critique de cette „ description „

10°. – Ce n'est plus seulement une explication que donne Kuenen ou une théorie qu'il formule, c'est un fait qu'il affirme ; par conséquent, nous devons discuter son affirmation.

a). „ Agglutination „ d'attributs „

a) Il prétend, d'abord, que la notion du Dieu véritable, du Dieu subsistent personnel, providentiel, comme il l'est dans les prophètes a pu se former par voie d'agglutination. D'abord, on a conçu Dieu comme „ grand et puissant „ ; on se l'est figuré comme une espèce d'Hercule. Ensuite on a ajouté à cette notion d'autres attributs, et, suivant qu'on est allé plus ou moins loin, l'idée du Dieu véritable a été, ou juste, ou fausse. –

b). „ Cette prétendue „ agglutination est „ un fait gratuit. „

b) C'est là une théorie très discutable, parce qu'elle est absolument gratuite. La critique ne peut pas citer un seul exemple certain d'un pareil développement. Tous les dieux du paganisme ont été conçus comme plus ou moins forts ; il n'y en a pas un cependant qui soit arrivé à être considéré comme le Dieu véritable, pas même Jupiter. Jupiter, tout père des dieux qu'il est, n'a aucune ressemblance avec le Dieu des prophètes, avec le Dieu qu'accepte notre raison. C'est donc une théorie gratuite.

c). „ La sainteté jouant „ le rôle d'élément „ chimique. „

c) Ensuite Kuenen affirme que l'attribut de „ sainteté „ ajouté à celui de la „ puissance „ a été l'élément chimique qui a opéré cette transformation intellectuelle ; et, en disant cela, le savant fait trois suppositions : 1° que la „ sainteté „ a été capable d'opérer cette transformation. – 2° que les prophètes du VIIIe siècle ont ajouté l'attribut de la sainteté à la conception qu'on s'était faite jusqu'alors de Jéhovah. – 3° que, nulle part ailleurs, on n'a exécuté la même opération chimique.

---

(1). – Ibid. p. 93. –

Si nous voulions discuter à fond ces trois suppositions il y aurait beaucoup à dire. Contentons-nous simplement de quelques observations rapides.

„La sainteté ne découle pas nécessairement de l'idée de puissance.„

11°. – Assurément la sainteté est un des premiers attributs que nous concevons dans le Dieu véritable, lorsque nous l'étudions sous son côté moral; ce n'est pas le premier attribut philosophique, mais c'est un des attributs qui découle directement, immédiatement et évidemment du premier attribut philosophique. Celui qui „est„ par essence, est tout ce qui est bon; par conséquent il est saint, essentiellement saint et il se distingue de tout ce qui n'est pas saint. Rien de mieux jusque là. Toute la question est de savoir si le concept de „sainteté„ découle aussi évidemment de l'attribut de „Puissance„, surtout d'une „puissance relative„ et non de la „toute puissance„, comme il découle de l'attribut de l'„être„. Or, il n'y a pas de doute que la question doit être résolue d'une manière négative. La puissance relative n'implique pas la sainteté, comme l'être; et, par conséquent, on ne voit pas de quelle manière les prophètes du VIIIe siècle sont passés du concept incomplet d'un Dieu puissant au concept plus complet d'un Dieu puissant et saint. Il n'y a pas entre les deux de lien nécessaire, car, jusqu'à eux, Jéhovah est, tout au plus, un Dieu plus puissant que Camosch et Moloch.

„Qu'est-ce que la sainteté de Dieu d'après les critiques?„

12°. – Ce qui rend encore ce passage plus inintelligible, c'est que, d'après les critiques, il ne s'agit pas immédiatement et principalement d'un attribut moral, quand on parle de la sainteté de Jéhovah; il s'agit d'un attribut, en quelque sorte, matériel et physique. C'est ainsi, en effet, que Kuenen et ses collègues expliquent directement et premièrement la sainteté dans Jéhovah. Quand Amos et les autres prophètes appellent Jéhovah le saint, cela veut dire, suivant Kuenen, que: „Jéhovah est „distingué de tous les êtres créés et qu'il les surpasse de beau„coup.„ Le mot sainteté „donne l'idée de séparation laquelle „idée est aisément unie à celle de pureté et d'élévation (1).„

---

(1). – A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 43. –

Ce n'est pas une idée personnelle que le critique hollandais expose, on la trouve également formulée dans Welhausen, dans Robertson Smith et dans les autres savants de la même école. Mais, si tel est le sens premier du mot sainteté, on se demande comment les prophètes ont pu accorder à un Dieu vaincu avec son peuple la notion qu'il était vainqueur, qu'il était supérieur aux autres dieux et à toute la création ? — Cela est vraiment étrange et va contre toutes les vraisemblances. On ne comprend pas que des hommes, quelque entêtés qu'on les suppose, aient pu fermer ainsi les yeux à l'évidence. Affirmer de Jéhovah qu'il n'est pas seulement „ plus puissant que Camoch ou Moloch, mais ajouter encore qu'il est „ distinct de tous les êtres créés, bien supérieur à tous les êtres créés „, et cela au moment même où il est humilié avec son peuple, c'est ce qui dépasse l'imagination.

Si l'école critique concevait, ainsi que nous le faisons nous même, avant tout, la sainteté comme un attribut moral, on comprendrait, à la rigueur, que, même au milieu des défaites d'Israël, on se soit dit : „ Jéhovah est juste, essentiellement juste „ ; par conséquent, il est distinct de tous les autres dieux et supérieur à eux. On peut croire à un dieu juste, même lorsqu'on est malheureux ou châtié, et cette conception est féconde en conclusions ; mais on ne peut pas croire à un Dieu puissant, quand il n'est qu'un Dieu abaissé et humilié. L'abaissement, l'humiliation, ne sont jamais, en eux-mêmes, et à eux seuls, un signe de force et de grandeur.

„ Les prophètes du VIIIe siècle ont-ils été les premiers à concevoir Dieu comme Saint ? „

13°. — Mais laissons de côté la singulière notion que l'École critique se forme de l'attribut de sainteté, même appliqué à Dieu et passons à la seconde supposition.

On affirme en second lieu que les prophètes du VIIIe siècle ont été les premiers à concevoir Dieu, non plus seulement comme un dieu puissant, mais encore comme un dieu saint. Cela est-il bien sûr ? — Ce qu'on nous dit, par exemple, dans les Juges, Samuel et les Rois ne nous donne-t-il pas un peu la même idée, l'idée d'un Dieu Saint ; d'un Dieu Saint non seulement d'une

sainteté physique et matérielle, mais d'un dieu saint d'une sainteté morale, d'un dieu condamnant le mal et principalement le crime, même dans son peuple d'adoption. Les Juges, Samuel et les Rois sont des livres historiques, et on ne doit pas s'attendre à y trouver, comme dans des homélies, des enseignements dogmatiques ou moraux; et cependant, il y a des pages entières, des récits de faits, des histoires de personnages, qui nous donnent absolument l'impression que Jéhovah était déjà conçu comme un dieu saint, moralement saint, rigoureusement saint.

Il est vrai que cette notion a plus de relief dans les écrits prophétiques que dans les écrits historiques; mais a-t-on réellement le droit de s'en étonner, et ne devait-il pas en être ainsi? — Nous ne croyons pas qu'une personne ayant quelque expérience osé répondre non. Les prophètes sont « des prédicateurs de repentance », comme dit fort bien Kuenen; c'est pourquoi ils doivent tonner contre le vice et faire trembler les coupables, en leur parlant d'un Dieu juste et vengeur. C'est donc abuser d'un fait vrai en lui-même que de conclure de l'appel fait par les prophètes du VIIIe siècle, à la justice de Jéhovah, que cet attribut a été octroyé alors, pour la première fois, à cette espèce de Moloch et que c'est à cette circonstance qu'est due la transformation de « ce faux » dieu, s'il en fut jamais » en Dieu véritable.

« Réponse à une objection que pourrait faire Kuenen. »

14°. — Que si, par hasard, on répondait que la notion d'un Jéhovah saint a dû faire son apparition, pour la première fois, au neuvième siècle; car, si Jéhovah avait été auparavant considéré comme saint, le peuple d'Israel lui serait demeuré plus fidèle, la réponse sera facile à trouver; nous demanderons, en effet, à Kuenen et à toute son école, si, passée l'année 700, le peuple d'Israel a été fidèle à Jéhovah, s'il lui a été même fidèle en l'an 500, 440? — Et cependant, il y avait longtemps, en l'an 440, 500, 700, qu'on prêchait publiquement l'existence d'un Dieu saint, juste, vengeur de l'opprimé et ennemi des criminels. A cette heure, en plein dix-neuvième siècle, en février 1888, on parle beaucoup de la justice divine et cela n'em-

pêche pas cependant beaucoup de personnes, même parmi celles qui croient en Dieu et en sa justice, de voler, de tuer et de commettre toute espèce de crimes que leur conscience réprouve tout comme Dieu. Qu'on cesse donc, une bonne fois, de conclure de la violation des lois à leur non-existence. Aucun raisonnement n'est plus faux.

„Autres questions „qu'on doit poser „aux critiques et „auxquelles ceux-ci „doivent répondre.„

15°. — Si nous ne croyions pas inutile de nous appesantir davantage sur ce que les explications fournies par les critiques évolutionnistes renferment de peu satisfaisant, nous demanderions à Kuénen et à ses partisans de nous dire : 1°. pourquoi d'autres prophètes, par exemple les nabis de Moab, d'Ammon, de Ninive ou de Babylone n'ont pas fait la même opération que les prophètes d'Israel. Si ces peuples ont eu leurs moments de triomphe, ils ont eu aussi leurs moments de revers; si les premiers les ont enivrés, les seconds ont dû les rendre sages. — 2°. nous demanderions encore pourquoi les prophètes d'Israel ont complété le concept de Jéhovah, au neuvième siècle, plutôt qu'avant ou après. — Jusqu'ici on ne nous a donné aucune raison pour nous expliquer l'éclosion de ce grand phénomène qu'on appelle le monothéisme. Et cependant lorsqu'on entreprend de pénétrer si avant dans le mouvement des idées religieuses et d'en rendre raison, il faudrait ne pas négliger les circonstances les plus importantes et les plus visibles. Pour qu'une doctrine aussi grande que le monothéisme soit éclose au neuvième siècle, et pas dans un autre, il faut qu'il y ait eu, dans ce siècle, des circonstances qui ont particulièrement favorisé son apparition.

„Jugement final sur „la théorie de l'École critique.„

16°. — Hypothèses, conjectures, théories à priori, conceptions ou affirmations dénuées de preuves, et tout cela noyé dans un enchevêtrement qui lui enlève les premières qualités de toute explication, à savoir, la simplicité et la clarté; rien d'intelligible et de satisfaisant pour l'intelligence humaine, tel est, en résumé, l'impression que nous laisse le travail de l'école critique.

Il est encore un point que nous n'avons pas examiné et qui pourrait cependant fournir la clef du mystère où on nous laisse. On a vu, dans ce qui précède, que l'École critique a une si haute idée des Prophètes et de la prophétie, que, d'après elle,

c'est à eux que l'humanité est redevable de la conquête du monothéisme. — Il importe, par conséquent, d'étudier ce que Kuénen et ses partisans nous disent des prophètes d'Israel. — On verra que c'est grandement instructif.

Numéro deuxième.

Les prophètes et la prophétie, d'après l'École critique.

1°. — Nous avons observé déjà que ceux qui enlèvent à Moïse la gloire d'avoir fondé le monothéisme en Israel, afin de se délivrer du Pentateuque et de ce qu'il contient de surnaturel, ne font, en définitive, que déplacer la difficulté; ils la transportent du XVe ou du XIVe siècle avant notre ère au VIIIe; mais elle demeure là toute entière. « Déplacement de « la difficulté que « font les critiques. »

Si le monothéisme et son introduction dans le monde étaient des faits minuscules, sans importance, et sans conséquences sérieuses pour l'humanité, on comprendrait que des hommes ordinaires eussent pu s'élever, avec le temps, jusqu'à lui; mais il n'en est pas ainsi. Au dire des critiques eux-mêmes, l'oeuvre inaugurée par les prophètes au huitième siècle est la plus grande, dont l'histoire fasse mention dans l'ordre moral et religieux. Il faut donc trouver une cause qui soit en rapport avec elle et qui suffise à l'expliquer. —

2°. — Si nous écoutons les critiques contemporains, qui traitent les questions bibliques, voici les assertions que nous recueillons sur le sujet qui nous occupe: « Ce que les critiques « disent du prophétisme et des pro- « phètes en général. »

1° le prophétisme d'Israel est « un spectacle unique dans « l'histoire de l'antiquité. Les Israélites ont eu, en tout temps, conscience que c'était là un phénomène particulier, auquel on chercherait en vain un parallèle parmi les habitants de Canaan, et ils ne se trompaient vraiment pas. Nous pouvons même aller plus loin, dit Kuénen, et affirmer qu'il a été complètement

„inconnu aux autres nations de l'antiquité, au moins, sous la forme et à ce degré de développement que nous rencontrons en Israël[1]„

2° le prophétisme d'Israël n'est pas seulement un phénomène particulier et unique : „ C'est par le prophétisme qu'Israël occupe une place à part dans l'histoire du monde, la création de la religion pure a été leur oeuvre „ C'est à eux qu'est dû „ ce développement extraordinaire, qui est comme le tronc de l'histoire religieuse de l'humanité (2).„

„ Définition de la prophétie par l'opinion traditionnelle.„

3°.— Quand on lit tous les beaux éloges que les critiques font du prophétisme israélite, on se demande, tout de suite, mais qu'est-ce donc que la prophétie, puisque son rôle a été si grand en Israël et, par Israël, dans l'humanité. La question s'impose d'elle-même ; mais, quand on cherche, dans les critiques évolutionistes, une réponse claire, nette, intelligible et même intelligente, on n'y trouve rien.

a) „ Surnaturelle dans son origine.„

a).— Jusqu'ici l'humanité Juive et chrétienne avait cru que la prophétie était un phénomène surnaturel dans son origine, en ce sens que le prophète véritable était poussé à parler, à agir, ou à écrire par Dieu lui-même, et c'est là ce qu'on appelait l'inspiration ; que cette inspiration fut accompagnée ou ne fut pas accompagnée d'une révélation proprement dite, d'une manifestation de choses cachées ou de choses à venir. L'inspiration qui fait du prophète l'instrument de Dieu, le représentant de Dieu, tel est le caractère essentiel, fondamental, de la prophétie ; et c'est bien, en effet, l'idée qu'en ont eue toujours les Juifs, l'idée même que nous en donnent les écrits prophétiques. Les prophètes parlent, commandent, ordonnent ou défendent au nom de Jéhovah. Dieu parle par leur bouche et Dieu parle par leur bouche quelquefois même malgré eux.— Il est une histoire qui met bien en relief le caractère essentiel de la prophétie et qui distingue radicalement

(1).– A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 211-212.—
(2).– E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 15 Mars 1886, p. 241-242.—

le prophète de Jéhovah des faux prophètes : c'est l'histoire de Balaam (Nombres XXII-XXIV). Le devin est payé pour maudire Israel et, à trois reprises différentes, il le bénit, malgré lui et malgré les protestations de ceux qui le soudoient, contraint qu'il est à agir de la sorte par l'esprit de Jéhovah. On voit donc qu'ici les convictions personnelles, l'enthousiasme et l'extase n'ont rien à faire. C'est Dieu qui agit et l'homme n'est, entre ses mains —, qu'un instrument plus ou moins docile (1). La conclusion à laquelle nous conduit l'histoire de Balaam découle forcément du langage des prophètes. « Le lion a rugi, dit Jéhovah dans Amos, qui ne „ tremblera ? — Le Seigneur Dieu a parlé, qui ne prophétisera ? — „ Le Seigneur Dieu ne fait rien, en effet, sans révéler ses secrets „ à ses serviteurs les prophètes (Amos III, 8.7). » — La prophétie suit la parole de Dieu, comme la crainte suit le rugissement du lion. — On ne pouvait pas donner une idée plus claire et plus nette de la puissance de l'inspiration. — (Voir encore Amos VII, 12-17).

b). — Surnaturelle dans son origine, la prophétie est également surnaturelle dans ses manifestations extérieures ; elle l'est, au moins quelquefois, et elle doit l'être ; car, comme on peut simuler la prophétie, il faut qu'il y ait des signes aux-quels on reconnaisse le vrai prophète du faux prophète. Pour être cru, le prophète du vrai Dieu doit exhiber ses lettres de créance. Or, c'est bien ce que nous trouvons dans la Bible. Les écrits prophétiques sont pleins de ces « signes » qui servent à distinguer la vérité de l'erreur. Ainsi, par exemple, Naaman, le lépreux, quitte Elisée en grommelant et en se disant qu'il y a, à Damas, des rivières valant le Jourdain. S'il consent à se baigner dans les eaux de ce dernier fleuve, c'est uniquement sur les instances de ses valets et parce qu'il est sûr que, si cela ne lui fait pas de bien, cela ne lui fera pas de mal. Mais il a à peine exécuté l'ordre donné par Elisée que, se voyant guéri, il est changé, converti ; ce n'est plus le même homme. Au lieu de se

b) « Surnaturelle quelquefois, souvent « même dans ses « manifestations. »

(1). — A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 208. —

plaindre du prophète, il revient se confondre en excuses, en remerciements et il proclame bien haut que Jéhovah est seul le Dieu véritable.

c). « Annoncée à l'avance comme telle. »

c). – Or, les Israélites, qui ont eu de véritables prophètes, en ont connu également de faux ; ils ont été prévenus qu'il en paraîtrait de faux et ils ont compris qu'ils devraient avoir des moyens de distinguer les uns d'avec les autres. « Jéhovah ton » Dieu suscitera, dans ton sein, et parmi tes frères, un prophète » comme moi. Vous l'écouterez. C'est ainsi que tu as demandé autrefois à Jéhovah, ton Dieu, en Horeb, quand l'assemblée se réunit disant : « Que je n'entende plus la voix de Jéhovah, mon » Dieu » et que je ne voie plus le feu brûlant, de peur que je meure ! Et Jéhovah me dit : « Ils ont bien parlé : Je leur susciterai, » parmi leurs frères un prophète comme toi ; je mettrai ma parole dans sa bouche et il dira tout ce que je lui commanderai » (Deutér. XVIII, 15-18). –

d). « Historiquement connue comme telle. »

d). – Que ce langage soit de Moïse ou qu'il soit d'un auteur contemporain de Josias, peu importe pour le sujet que nous traitons en ce moment. S'il est de Moïse, c'est une prophétie que l'histoire n'a pas démentie, au contraire. S'il est d'un auteur contemporain de Josias, c'est une affirmation qui n'est pas seulement une imagination transportée dans le passé par un auteur du septième siècle, car il y a deux cents ans et plus que les faits la justifient.

e). « Explication claire, intelligible et simple. »

e). – Voilà une explication claire et intelligible, d'un fait dont la critique la plus négative ne conteste pas le caractère grandiose et unique, bien qu'elle cherche à l'expliquer d'une façon toute naturelle. Or que met-on à la place ? – Le voici.

« Définition que les critiques donnent de la prophétie et du prophétisme. »

4°. – Si on demande aux savants de l'École de Kuenen : Les prophètes ont-ils été réellement inspirés par Dieu, Dieu a-t-il parlé par leur bouche ? On nous répond :

a). – Les prophètes, nous dit-on, se croyaient inspirés ; mais » leur véritable inspiration n'est que la profondeur de leur pensée.

a). « L'inspiration n'est,

Les prophètes ont été inspirés, comme tous les esprits poétiques

„ qu'une imagination, „ une croyance purement subjective.„

„ et religieux sont inspirés; quand ils affirment que Dieu leur
„ a dit certaines choses sur sa nature et sur ses attributs, cela
„ signifie uniquement qu'ils sont arrivés à se convaincre
„ complètement de certaines vérités spirituelles cachées à
„ leurs contemporains moins intelligents. Les vérités dura-
„ bles religieuses sont celles qui sortent du cœur, sans révéla-
„ tion extérieure et sans enseignement traditionnel. Les pro-
„ phètes ont saisi ces vérités avec une grande force; voila pour-
„ quoi ils ont été si indifférents aux formes extérieures, qui
„ constituaient la religion de la masse de la nation. Cette théorie
„ a exercé une influence qui s'est étendue bien au-delà du cer-
„ cle de ceux qui l'acceptent résolument dans tout son entier, etc.„ (1)

Evidemment il ne faut plus parler d'inspiration, à propos des prophètes; car ce n'est plus là de l'inspiration, telle qu'on l'a entendue jusqu'ici: Les prophètes ont été inspirés comme le furent Homère, Hésiode, Socrate, Cicéron, Horace, Virgile, Ovide, etc, etc, comme le sont de nos jours, P. Déroulède, Louise Michel, le prince Krapotkine, etc. Nous rentrons, on le voit, dans les limites du naturel, et, tout ce que dit la Bible en sens contraire doit être nié ou interprété d'une manière simplement humaine.- On affirme même qu'on peut expliquer „ le phénomène unique „ sans difficulté.„ (2)

b)„ Phénomènes extérieurs d'enthousiasme, d'excitation nerveuse et de convulsions.„

b).- On comprend aisément ce que deviennent, dans ce système, les phénomènes extérieurs qui accompagnent la prophétie. Et rien n'est, en effet, plus étrange que la manière dont s'expriment sur ce point les critiques contemporains, qui ont essayé de donner une idée de la prophétie. Ils nous parlent de „ phénomènes d'enthousiasme et d'inspiration spirituels, depuis longtemps „ à l'état indigène parmi les adorateurs des dieux cananéens, et

---

(1).- R. Smith, The Old Testament in the Jewish Church, pages 289-290. - Voir aussi Kuenen, The Religion of Israel, I p. 203-204.-

(2).- A. Kuenen, Ibid. p. 212.-

qui „ sont passés aussi aux serviteurs de Jahvé (1), d'extase, de fré-
„ nésie, de convulsions, de danses sauvages (2), etc.„ Voici de quelle façon J. Welhausen raconte l'apparition des prophètes: „ Sous le „ coup de l'oppression des Philistins, la honte éprouvée par les Is„ raélites se traduisit par une exaltation religieuse très fréquente. „ On vit apparaître des troupes d'enthousiastes et d'extatiques, „ qui, accompagnés d'instruments de musique, organisaient des „ processions et se livraient parfois à des danses échevelées. Quel„ quefois mêmes des hommes d'un tempérament calme étaient „ saisis par la contagion et attirés dans le fatal tourbillon. Un „ tel phénomène se produisant dans l'Est n'offre rien d'étrange. „ Parmi les Cananéens les Prophètes (Nebiim) - on les appelait „ ainsi - étaient connus depuis longtemps (3).„

---

(1).- A. Kuenen, Religion nationale et religion universelle, p. 74.-

(2).- A. Kuenen, Religion of Israel, I, pages 205, 216.- J. Welhausen, Prolegomena, p. 449, etc..

(3).- J. Welhausen, Ibid. p. 449.- Il va sans dire que l'Ecole évolutioniste applique à la prophétie son système de l'évolution. „ Les phénomènes d'enthousiasme et d'inspiration (?)„ qui constituent l'essence de la prophétie, ont existé, d'abord, parmi les races cananéennes, sous une forme grossière, sensuelle. „ Son développement „ en Israel a consisté à la spiritualiser (?). En d'autres termes, „ les éléments sensuels ont diminué graduellement, aussi bien que „ les moyens artificiels à l'aide desquels on la faisait naître. L'es„ prit devint de plus en plus maître; il tendit vers un but défini „ et se déroba à l'influence des sens. Nous voyons, en effet, la „ prophétie, prendre graduellement des allures plus calmes et „ plus sobres, au point qu'à la fin le grand enthousiasme, l'Elan, „ disparaît complètement, pour faire place à l'examen et au calcul„ — A. Kuenen, The Religion of Israel, I, p. 217.- „ Edom „ dit M. Renan, Moab, Ammon eurent sûrement des nabis, „ sorciers, comme le furent les premiers nabis d'Israel.

c).- Que tels aient été quelquefois les dehors sous lesquels se sont manifestés les prophètes, au milieu d'Israël, surtout les faux prophètes, cela est possible ; nous ne le contestons pas, car le premier livre de Samuel le dit assez clairement, une ou deux fois (XI, 6 ; XIX, 19-24), mais que ce soit là le caractère ordinaire de la prophétie, nous le contestons et il faudrait avoir autre chose que deux ou trois textes, d'une application incertaine, pour établir un fait aussi étrange. On nous dit bien, sans doute, que « les fous ont quelquefois raison » contre les sages (1) » ; mais nous avons de la peine à croire que ce soit là un cas fréquent, tellement fréquemment qu'il devient la règle. Nous ne nous persuaderons jamais que la découverte ou la propagation d'une doctrine, aussi élevée que le monothéisme, soient dues, ou à des extatiques ou à des fous, à des fanatiques ou à des convulsionnaires. Les fous de Bicêtre et de Ste Anne n'ont rien fondé et nous ne sachions pas que les convulsionnaires de saint Médard, le diacre Pâris y compris, aient laissé après eux autre chose que de tristes souvenirs.

c) « Étrangeté de cette » explication. »

d). Un fait, d'ailleurs, prouve, à n'en pas douter, que les Israélites ont toujours établi une différence radicale entre la prophétie ou les prophètes et la sorcellerie ou les sorciers, c'est qu'ils ont toujours combattu ces derniers. Les peines les plus sévères sont édictées, dans le Deutéronome et dans les livres du milieu du Pentateuque, contre les devins, les ventriloques et les sorciers. Les livres historiques attestent que ces lois ne restèrent pas toujours lettre morte, car plusieurs rois les appliquèrent rigoureusement. Saül,

d). « Elle est contraire » à l'ensemble de la » littérature Israélite. »

« Mais ce germe fut infécond. Une littérature, une religion, une » révolution radicale ne sortirent pas de ces nabis non-Israélites. » — 12 lignes plus haut, Mr Renan s'exprime ainsi : « Edom, » Ammon, Moab, eurent certainement des littératures, et il est » probable que, vers le temps de David et de Mésa, l'observateur » le plus attentif n'eût pas remarqué en Israël une appréciable » supériorité de génie, etc. » — Revue des Deux Mondes, 15 Mars 1886, p. 241. — (1). - G. Perrot, Histoire de l'Art, IV, 152. —

en particulier, fit exterminer tous ceux qui s'adonnaient à sa pratique et l'histoire de la Pythonisse d'Endorre montre que le fait était notoire, puisqu'elle refusait, d'abord, d'évoquer l'ombre de Samuel, en se retranchant derrière les mesures prises par Saül (I Samuel XXVIII, 3.7.9-14). – C'est donc, nous le redisons encore une fois, abuser des textes que de vouloir confondre l'esprit prophétique avec des choses qui n'ont avec lui qu'une ressemblance extérieure et toute superficielle. –

„ Accord de l'explication traditionnelle avec l'histoire. „

5°. – Si la prophétie est un phénomène surnaturel, on comprend très bien qu'elle cesse, à un moment donné, lorsque le suprême moteur cesse de mettre la machine en mouvement. – On comprend aussi certaines manifestations, qui, sans cela, semblent tout-à-fait inexplicables; tandis que, si la prophétie n'est que de l'enthousiasme, de la danse, du fanatisme et du délire convulsionnaire, comme toutes ces choses ne manquent jamais en ce monde, nous devrions encore avoir des prophètes et il n'y aurait pas eu de raison pour qu'ils disparussent du milieu d'Israel, vers l'an 400 avant l'ère chrétienne. Il est vrai, sans doute, que A. Kuenen a là-dessus une théorie naturelle, au moyen de laquelle il pense rendre raison de la cessation de la prophétie; mais nous doutons beaucoup que les hommes réfléchis pensent sur ce point comme lui. D'après lui, la prophétie a cessé, parce que Esdras et Néhémie, en donnant la Loi, ont enchaîné la liberté des Israélites. „ Or, la restriction de la liberté est toujours un malheur en elle-même „ La réforme d'Esdras et de Néhémie fut anti-prophétique et anti-universelle. Le prophète étant „ un homme d'inspiration et d'enthousiasme „ est aussi par là-même „ l'homme de l'Esprit „ et „ l'enfant de la liberté [1] „ Bienheureux ceux qui peuvent être satisfaits par des explications d'un aussi gros calibre! Elles ne disent rien à un béotien comme nous. – Nous en faisons très-humblement l'aveu.

„ Autres phénomènes

6°. – Nous ne parlons pas ici de tous les autres phénomè-

---

(1). – A. Kuenen, The religion of Israel, II, p. 240. –

nes qui accompagnent la prophétie, comme la prédiction de l'avenir, car la critique évolutioniste n'admet pas de prédiction; c'est un principe absolument reçu chez elle que tout écrit est postérieur au fait ou au personnage qu'il vise manifestement (1). C'est sur ce principe qu'est basée la distinction des deux Isaïe et le renvoi de la composition de Daniel à l'an 160 avant notre ère. Mais, même en supprimant toutes ces circonstances, il reste encore quelque chose d'assez grand et d'assez beau pour qu'on soit obligé de s'incliner devant les prophètes d'Israël. Il n'y a qu'à lire Amos, Osée, Michée, Joel, le premier Isaïe etc, pour être convaincu que ces hommes n'étaient, ni des fous, ni des fanatiques, ni des convulsionnaires. Jamais oeuvres comme les leurs ne sont sorties d'un Bicêtre quelconque. Il y a, dans le fond et dans la forme, dans la pensée et dans le sentiment, dans le ton et dans la couleur, des choses qui révèlent des âmes supérieures, pleinement maîtresses d'elles-mêmes et jouissant de toutes leurs facultés intellectuelles ou morales.

7°. – Et que d'autres choses dans les prophètes qui sont inexplicables naturellement, même en faisant intervenir l'extase, l'enthousiasme, la danse, même, si on veut, la frénésie et la convulsion! Est-ce que, par exemple, la description qu'Ezéchiel fait d'Israël restauré n'est pas digne de toute attention? – "Voilà un „livre écrit en dehors de la Palestine, à un moment où, ni temple, „ni état Israélite n'existaient plus. Il est sans doute assez natu„rel que les Juifs exilés aient réfléchi souvent sur ce qui allait „arriver. Mais comment peut-il leur être venu à la pensée de „ne pas tenir compte du temps et de songer à réglementer le ser„vice d'un temple qui n'était pas encore bâti?" (2) – Ainsi parle

"Autres caractères „singuliers de la „prophétie dont les „critiques ne rendent „pas compte."

---

(1). – A. Kuenen, Histoire critique de l'Anc. Testament II, passim.

(2). – A. Kuenen, The religion of Israel, II, p. 117. – Kuenen n'est jamais embarrassé, mais il faut avouer aussi qu'il a de singuliers moyens de se tirer d'affaire. „Nous ne sommes pas, „dit-il, étonnés de voir les Juifs exilés s'agiter un peu après l'an-

Kuénen ; mais il ajoute qu'après y avoir réfléchi, il ne s'étonne plus qu'Ézéchiel ait rédigé, en Assyrie et dans le premier tiers de la captivité, une constitution, comme celle que nous avons fait connaître précédemment. Nous ne savons pas trop s'il trouvera beaucoup de personnes de son avis, mais nous avouons qu'en tout cas on ne rencontre pas beaucoup d'exemples semblables à celui que nous donne Ézéchiel. — C'est, croyons-nous, le seul dont l'histoire fasse mention. Il n'y a, d'ailleurs, qu'à lire M. Renan pour s'en convaincre et pour s'apercevoir que le docte Académicien diffère considérablement de Kuénen sur cette question : « Il n'y „ a pas, dit le savant français, de pages dans les écrits du passé „ qui révèlent un plus étrange état d'esprit. On dirait un rêve, „ où les lois de la réalité n'existent plus, où les chiffres mêmes

---

„ 558 — Que nous serions contents si nous étions informés exactement „ sur ce qui se passa parmi eux ; mais c'est former un désir „ inutile, car les témoignages écrits font absolument dé„ faut ; malgré cela, nous pouvons nous faire une idée as„ sez juste et assez exacte de ce qui se passa dans leur esprit. — „ Si les Israélites n'étaient pas devenus tout différents de leurs „ aïeux, la fermentation dût se manifester parmi eux par l'ex„ tase prophétique. Et c'est, en effet, ce qui arriva. — Ibid. p. 120. — Ce « malgré cela » est-il assez joli ? — On comprend que Kuénen n'est pas embarrassé pour écrire l'histoire : avec sa bonne „ méthode historique „, il invente les documents, et il n'y a que lui qui puisse trouver étrange qu'on accuse ses tableaux de ressembler à des peintures de romans. — Et puis encore que devient la nécessité de la liberté pour l'extase prophétique, dont il nous parlait tout-à-l'heure ? — (Voir page 154). Il faut conclure évidemment que, vers 558, les Juifs exilés étaient très-libres en Perse, puisqu'ils purent se payer, à cœur joie, le plaisir de l'extase prophétique. — « C'est, en effet, ce qui arri„ va ! » — Que de choses on apprend avec les critiques de l'École nouvelle !

sont flexibles. La géographie y est toute fantaisiste; la topographie pleine de contradictions. C'est un idéal, que, sûrement, le voyant n'aurait voulu voir appliqué qu'avec une foule de modifications. Les nombres, en particulier, sont presque mis au hasard, et il y a de la naïveté à vouloir les corriger; l'auteur eût aussi bien fait de les laisser en blanc. (1)

„Les prophètes d'Israel au point de vue dogmatique et moral."

8°.- Kuenen peut essayer, s'il le veut: il ne trouvera pas de fous, de fanatiques et de convulsionnaires qui fassent de méditations pareilles à celle qu'il prête aux prophètes du VIIIe siècle (voir p. 113-123.). Et cependant, cette méditation donne une bien médiocre idée de ce qu'on trouve, en réalité, dans la collection des écrits prophétiques. Le volume qui la renferme n'est pas très gros: Osée, Amos, Michée, Joel, Isaïe peuvent être transcrits dans moins de 200 pages, et, malgré cela, si on rapproche ce petit livre de tout ce que la Grèce, Rome, l'Egypte, l'Assyrie, l'Inde et la Chine ont produit de mieux, on n'hésitera pas à lui donner la préférence; car on y trouvera plus de grandes vérités dogmatiques ou morales, plus de principes d'équité ou de justice, plus de revendications du droit et d'indications du devoir, plus de nobles ou d'énergiques protestations en faveur du faible et de l'opprimé que n'en renferment toutes les collections législatives de l'antiquité entière (2).

---

(1).- Revue des Deux Mondes, 15 Décembre 1886, p. 801.-

(2).- Que de choses n'y aurait-il pas à dire ici, si on pouvait décrire le rôle des prophètes! - On peut résumer leur mission dans un seul mot: „ils veulent faire du peuple d'Israel un peuple saint.- Kuenen le reconnaît, mais il cherche à ramener, pour le peuple comme pour Jéhovah, la conception de la sainteté à une simple séparation entre Israel et les autres nations de la terre. Seulement la Bible toute entière proteste contre cette interprétation.- La sainteté ne consiste pas uniquement, ou même principalement dans la séparation matérielle entre Jéhovah et ses créatures, entre Israel et les nations de la terre.-

Les critiques évolutionistes ne contestent pas le fait et c'est pourquoi ils élèvent jusqu'aux nues les prophètes du VIIIe siècle. Ils n'oublient qu'une chose, c'est de nous donner une explication adéquate de cet étonnant phénomène; car, lorsqu'ils prétendent faire sortir tout cela de la frénésie, de l'extase, de l'enthousiasme, du fanatisme religieux, ou des convulsions, nous rejetons leurs affirmations au nom du simple bon sens: Leur explication n'en est pas une. Jamais une intelligence éclairée, calme, exempte de préjugés, ne l'acceptera. Les fous, les fanatiques et les convulsionnaires ne produisent pas de pareilles oeuvres.

Ce que les critiques disent des prophètes.

9°.- Après ce qui précède, on devine de quelle manière les critiques contemporains traitent les prophètes du VIIIe siècle. Les épithètes les plus disparates se croisent à leur endroit; l'éloge et le blâme leur sont infligés tour à tour; il n'y a qu'une chose qui demeure sans cesse visible, visible dans l'insulte comme dans le panégyrique, c'est que les prophètes dominent leurs contemporains et jouent, au sein de l'humanité toute entière, sous le rapport religieux et moral, le rôle de ces tours élevées, de ces phares grandioses, qui éclairent la route des navigateurs perdus sur la mer. Pour celui-ci, les prophètes sont « des penseurs avancés » [1] des espèces de radicaux, de « libres inspirés », de « sombres voyants », des « émancipateurs » de l'humanité, des « illuminés laïques »; [2] pour celui-là ce sont des « tribuns et des poètes » qui jugent les hommes et les choses avec une indépendance » hautaine, qui s'offrent des consolations à longue portée [3] qui « dans l'ordre de la pensée pure et du sentiment religieux, s'élèvent jusqu'à des hauteurs dont personne ne leur a montré » le chemin [4] » et qui « ébauchent leur rêve merveilleux, leur » idéal de pureté et de justice qu'ils ont été les premiers à

---

(1).- R. Smith, The Old Testament, p. 289.-
(2).- E. Renan, Revue des Deux Mondes, 15 Mars 1886, p. 242.
(3).- G. Perrot, Histoire de l'Art, IV, p. 152.-
(4).- Ibid. p. 470.-

concevoir." (1) Pour cet autre, le rôle du prophète est démocratique « de sa nature », non pas seulement parce que les prophètes sont presque tous « des hommes du peuple », (2) mais parce qu'ils prennent habituellement la défense du peuple contre les grands, les princes et les rois. Aussi, deviennent-ils facilement des républicains, des socialistes et des révolutionnaires ». On trouve en eux des ressemblances avec certaines figures du monde protestant au XVIe siècle et il n'est pas rare que dans les ouvrages de critique, on les compare à Knox et à Calvin. Il y a peu de temps encore, il était de mode de les qualifier de « patriotes », et c'est presqu'une merveille qu'on ne soit pas allé à en faire des sans-culottes. — Depuis quelque temps une étude plus attentive des faits a montré que le « patriotisme » des prophètes n'était pas du « chauvinisme » (3); car il est par trop clair que, chez les prophètes, il y a quelque chose qui domine de bien haut les simples questions de fleuves et de frontières. Jérémie, par exemple, et même Amos, s'ils étaient membres du parlement d'Angleterre, auraient le courage de dire du haut de la tribune : « Je suis catholique d'abord, anglais » ensuite », car il y a plus de 2500 ans qu'ils ont dit l'équivalent de cette parole sur les places de Samarie et de Jérusalem —

---

(1). – G. Perrot, Histoire de l'Art, IV, p. 472 —

(2). – A. Kuenen, The religion, etc I, p. 62. – Voir encore 198 - 200. —

(3). – Robertson Smith, The prophets of Israel, page 78 : « Les prophètes ne furent jamais des patriotes ordinaires, aux yeux » desquels les intérêts nationaux l'emportent de beaucoup sur les » prescriptions de la religion et de la morale. – Si Élie avait été » simplement un patriote, aux yeux duquel les intérêts de l'état » l'auraient emporté sur toute autre considération, il aurait pardonné ses fautes à un roi qui avait tout fait pour la grandeur de sa nation ; mais les choses pour lesquelles combattait » Élie l'emportaient de beaucoup sur l'existence d'Israël. Une » sagesse plus haute que le patriotisme enseigne que la vérité —

les parlements seuls connus de leur temps (1). – Le fait est si notoire, que la critique se pose maintenant la question : « Les prophètes seraient-ils donc de mauvais patriotes, indifférents à la destinée et à l'avenir d'Israel ? » – Elle ne peut pas répondre non à cette question ; mais elle ajoute que quelquefois ils ont passé pour tels aux yeux du peuple, car il est certain que chez eux, « le lien entre le Jahvéisme et le patriotisme » (2) s'est rompu et c'est même de cette rupture qu'est née leur conception d'une reli-

---

divine et la justice sociale sont plus précieuses que tous les desseins de la politique. –

(1). – A. Kuenen, Religion Nationale et religion universelle p. 88. – « Le Dieu, au nom duquel il parle, est le Saint – si je puis « employer cette expression dans le sens exclusivement moral qu'elle a chez nous, mais qu'elle n'avait pas encore dans la langue « des prophètes (??). – Il faut lire les écrits prophétiques eux-mêmes pour comprendre parfaitement jusqu'à quel point l'idée d'une loi morale, inviolable et inflexible, les possède pour ainsi dire et détermine leur jugement « sur tous les objets qu'ils considèrent. » – Où Kuenen trouvera-t-il rien de semblable, non pas seulement au huitième siècle, mais plus tard, jusques au Christianisme ? –

(2). – A. Kuenen, Religion nationale et religion universelle, p. 92. – On a fait jouer aux prophètes un grand rôle dans la politique d'Israel, mais on n'a pas fait d'eux des hommes politiques. – Et quel est, en effet, l'homme politique qui voudrait écrire rien d'analogue au Chapitre V d'Osée ? « Ephraïm a vu « son infirmité et Juda a vu ses blessures. Ephraïm court après Assur et députe au roi de ce peuple des ambassadeurs « pour demander vengeance, mais ce prince ne pourra pas vous « guérir, ou remédier à vos blessures (Osée V, 13). » Ephraïm ressemble à une tourterelle idiote qui n'a pas de coeur : il a appelé l'Egypte et il est allé chez Assur ; mais, quand ceux-ci « seront partis, j'étendrai sur Ephraïm mon filet et je le

gion universelle, d'une religion dont l'objet ne connoît, ni peuples, ni frontières, parce qu'il est supérieur à toutes les frontières et à tous les peuples, étant le Dieu de la terre et du ciel. — Mais enfin; quoiqu'on en fasse, « penseurs avancés, libres inspirés, sombres voyants, illuminés laïques, » émancipateurs de l'humanité, tribuns, poètes, démocrates, socialistes, » révolutionnaires, patriotes, etc, etc, peu importe, il y a une chose que personne ne peut leur contester, c'est d'occuper « une place à part dans » l'histoire du monde », parce que, en « créant la religion pure », en découvrant le « ferment religieux de la plus haute puissance » qu'on ait jamais vu, ils ont été « les plus remarquables pionniers de la civilisa- » tion, qui aient jamais paru ».

10°. — Or, quand on songe que tout cela s'applique à « des hom- » mes du peuple », même à « un berger de Thécoa », quand, de plus, on admet qu'on ne découvre point, dans le prophétisme, une suite, une organisation analogue, par exemple, à celle des socialistes modernes, mais que tout y paraît se produire spontanément, sans que rien l'annonce et le fasse prévoir, on ne peut pas s'empêcher de dire: « le doigt » de Dieu est là! » Les hommes ne font pas de pareilles oeuvres! — Si cette oeuvre avait été purement humaine; humaine dans son origine, humaine dans sa manifestation, humaine dans son influence; il y a longtemps qu'elle aurait disparu, sans laisser de trace de son passage. C'est pourquoi le côté surnaturel de l'origine du Judaïsme, que les critiques contemporains nient dans Moïse, reparaît, dans toute sa force, avec les prophètes du VIIIe siècle, et les savants qui veulent l'exclure, roulent comme Sisyphe un rocher qui retombe sur eux pour les écraser de tout son poids; car, s'il est vrai que Moïse n'a pas fondé le monothéisme juif sous l'action de Dieu, les prophètes du VIIIe siècle, n'ont été, dans la découverte ou la propagation de la religion universelle, que les instruments de la divinité. Les hommes tout seuls ne font pas de semblables merveilles. Vouloir expliquer cette oeuvre « la

Conclusion relative à la théorie des « critiques sur la prophétie. »

» prendrai comme un oiseau du ciel (Osée VII, 11-12). — Et que de pa- » ges conçues dans le même style et dans les mêmes idées nous pour- » rions extraire des écrits des prophètes! »

« plus merveilleuse qu'un peuple ait jamais accomplie », ce « développement extraordinaire qui est comme le tronc de l'histoire religieuse de l'humanité » par l'action de simples causes naturelles, c'est rêver l'impossible, c'est affirmer l'absurde : le bon sens des masses humaines proteste contre une pareille profanation.

« Conclusion du premier chapitre relatif à l'objet du culte. »

1°.– Nous voilà arrivés à la fin de cette étude sur l'objet du culte ou sur Dieu ; nous aurions pu la faire plus longue, mais nous n'aurions pas éclairci beaucoup plus la difficulté, en multipliant les détails ; car l'attention, en se partageant, aurait saisi moins rigoureusement le problème à résoudre. Il s'agit maintenant de résumer ce que nous venons de dire :

a) « Le Monothéisme dû à des causes simplement naturelles. »

a) L'école évolutioniste veut démontrer que le Monothéisme est entré dans le monde, non par révélation, mais uniquement par l'action des causes naturelles.

b) « Fait purement naturel dans son origine et dans son histoire. »

b) Ce n'est donc pas un fait surnaturel dans son origine et surnaturel dans son histoire ou dans sa propagation, c'est un fait purement naturel, qui a suivi un développement régulier, forcé et dont on peut encore suivre les phases.

c) « Moïse et Dieu n'y sont pour rien. »

c) Moïse n'y figure pour rien et Dieu y est pour moins encore, en ce sens au moins qu'il aurait révélé cette doctrine à Moïse.

d) « Preuves empruntées aux prophètes du VIIIe siècle. »

d) Pour démontrer ces diverses propositions, on cherche à établir 1° que les prophètes du huitième siècle étaient monothéistes, tandis que le peuple, dans son ensemble, était polythéiste, ou tout au plus monolâtre ; mais les faits n'établissent pas cette distinction, entre la religion du peuple et la religion des prophètes. – Ces assertions ne sont que des hypothèses très contestables.

e) « On prétend que les prophètes condamnaient le culte. »

e) On prétend encore que les prophètes condamnaient absolument tout culte extérieur, sacrifices, offrandes, etc, etc. – Ceci est encore plus contestable, car le fait qu'on allègue est certainement faux. (1)

---

(1).– Dans son Hexateuque, p. 176 (Edit. anglaise) A. Kuénen est revenu sur ses affirmations de la Religion d'Israel et a corrigé

f) On affirme ensuite que le polythéisme du peuple est, chronologiquement parlant, antérieur au monothéisme des prophètes.– L'assertion est fausse et repose sur des généralisations qui n'ont rien de scientifique.–

f) « Le polythéisme populaire a précédé le monothéisme des prophètes »

g) On veut donc que le monothéisme soit sorti du polythéisme ou de la monolâtrie, à la suite des malheurs qu'Israël éprouva au neuvième siècle; mais cette explication est philosophiquement et historiquement parlant, inintelligible, invraisemblable, contraire à tout ce que nous savons par l'expérience et par l'histoire des races humaines.

g) « Le polythéisme a conduit au monothéisme. »

h) Le phénomène est grandiose, colossal et divin – les critiques eux-mêmes l'avouent – et la cause qu'on lui assigne est minuscule ou nulle.

h) « Effet colossal expliqué par une cause minuscule. »

i) Cette cause est d'autant plus nulle que la prophétie est dépouillée de tout caractère surnaturel et réduite à n'être qu'une affaire d'enthousiasme, d'exaltation, de convulsion; ce qui n'explique manifes-

i) D'autant plus minuscule que la

---

ce qu'elles avaient d'excessif.– Voici les faits qu'il admet dans ce dernier livre. « Les prophètes ne rejettent pas absolument le culte extérieur; au contraire, le contexte montre que, d'après eux, le sacrifice constitue un élément du véritable culte.– 2° ce qu'ils condamnent c'est l'idée que le culte extérieur suffit.– 3° toutefois il est clair, dit-il, d'après leur manière d'argumenter, qu'ils ne considèrent pas le culte extérieur comme étant prescrit par Jéhovah au même degré et de la même manière que la loi morale... tel cependant eût été le cas si les prophètes avaient connu la Thorah, telle que nous l'avons ».– Quelques-uns des aphorismes, préférés par A. Kuenen, valent ceux qu'on attribue à M^r. de la Palisse et ne souffrent pas de discussion.– Il y en a d'autres qui sont plus contestables.– Ainsi le docte critique se trompe, s'il croit que nulle part, des hommes religieux attribuent la même gravité à la transgression du Décalogue et à des lois rituelles divines ou censées divines.– Tuer, assassiner, voler, blasphémer sont des crimes autrement graves que l'omission même volontaire d'une cérémonie prescrite par le Lévitique I-VII, et cela aux yeux des prophètes aussi bien qu'à nos yeux.– La distinction que nie l'auteur de l'Hexateuque est l'A, B, C, de toute théologie rationnelle, de tout cours de droit pénal.–

« prophétie n'est que » tement, ni la découverte, ni la conservation, ni la propagation du mono-
« de l'enthousiasme. » théisme. —

« Tout cela est dou- » 2°.- Or, toutes ces assertions et toutes ces explications sont mani-
« teux, faux — Tout » festement insuffisantes ; elles manquent de clarté, de simplicité, d'in-
« cela est insuffisant. » telligibilité. Si elles peuvent séduire des esprits raffinés, elles ne satisfe-
ront jamais le bon sens humain, qui, en définitive, est l'arbitre suprê-
me dans de tels procès.

« Cet échec s'ajoute à » 3°.- Déjà nous avons constaté précédemment que l'École évolutio-
« beaucoup d'autres. — » niste subissait échecs sur échecs, dans les diverses parties de son systè-
« Celui-ci est décisif. » me si compliqué ; mais, sur ce point capital, sur l'explication de l'ori-
gine du monothéisme, l'échec est complet et fondamental, car c'est ici le cœur même de tout le système. Toutes les théories n'ont été inventées que pour arriver à faire sortir la notion du vrai Dieu d'une série de faits naturels. Or, jamais la raison humaine n'admettra que le berger Amos, ait trouvé tout seul, spontanément, sans une intervention divine quelconque et cela dès le huitième siècle avant notre ère, au sein d'un peuple que rien ne préparait, humainement parlant, à jouer un rôle spécial, cette grande et sublime doctrine d'un Dieu unique, souverainement parfait et souverainement juste, qui a déjoué tous les efforts qu'ont faits pour l'atteindre les sages d'Athènes et de Rome, de Babylone et de Memphis. Qu'un homme étranger aux controverses de notre temps prenne la Bible, qu'il relise à loisir ces affirmations solennelles de l'unité de l'être suprême, auquel le monde tout entier doit son ordre et son existence ; qu'il contemple ces merveilleuses descriptions, qu'on rencontre à tant de pages, de sa puissance, de sa grandeur, de sa sagesse et de sa sainteté ; qu'il admire les magnifiques formules, les formules simples, claires, précises, et cependant sublimes avec lesquels les devoirs les plus grands et les plus humbles sont prescrits, tracés et indiqués à tous : qu'il se rende compte enfin de ce que les littératures de l'antiquité renferment de plus beau sous ces divers rapports et nous ne craignons pas que, la comparaison une fois accomplie, il vienne nous dire que la Bible est l'oeuvre d'extatiques, de détraqués, de fanatiques, de convulsionnaires. Non, les convulsions, le fanatisme, l'enthousiasme, et l'extase n'expliquent, ni le fond et la

forme, ni le dogme et la morale contenus dans ce volume qui porte et portera toujours, dans l'humanité, le nom de Bible ou de livre par excellence. Jamais la raison humaine n'admettra cela, et elle aura d'autant plus le droit de rejeter ces conclusions de l'École Nouvelle que les preuves apportées par Kuénen et ses amis, prises dans leur ensemble, sont dénuées de toute valeur critique et démonstrative.

Chapitre deuxième.

Le lieu du culte.

« Argument qu'on tire de l'unité de sanctuaire, dans un but purement polémique. »

1°.– Ce sujet est un de ceux qui a été le plus exploité par l'École critique contemporaine, dans le but de démontrer que le Pentateuque n'est pas l'oeuvre de Moïse ou même d'un seul et unique auteur.

« D'après le Pentateuque, dit-on, le culte était centralisé
» autour d'un tabernacle portatif, minutieusement décrit, dans
» toutes les parties qui le composent. Mais, à partir des livres du mi-
» lieu, ce tabernacle disparaît sans laisser de traces; et, au lieu d'un
» sanctuaire unique, comme on devrait s'y attendre, on rencontre
» des sanctuaires multiples et de très nombreux autels, jusques après
» l'époque de Salomon. La centralisation du culte, chez les Juifs, est
» une chose tout-à-fait moderne. Par conséquent, le tabernacle mo-
» saïque, qui suppose cette centralisation comme existant de fait,
» est une invention toute récente. Elle date de l'époque où la centra-
» lisation a été possible, c'est-à-dire, de l'époque de la Restauration. »

« Nécessité qu'il y a de discuter cette objection en détail. »

2°.– L'objection, on le voit, a une certaine gravité et elle mérite d'être discutée soigneusement. Nous examinerons, d'abord, les lois relatives au lieu du culte et ensuite nous étudierons les faits que rapporte la Bible.

Article premier.

Lois relatives au lieu du culte.

« Opinion que sou-

1°.– La théorie de l'École critique est assez simple; elle

« tient l'école critique, prétend 1°. que primitivement les Israélites avaient la liberté absolue « à propos des lois d'ériger des autels et de bâtir des sanctuaires, là où il leur plaisait et « relatives au culte. » comme il leur plaisait. Cette liberté fut maintenue intacte jusques vers la fin de la royauté. – 2°. ce fut le temple de Salomon qui donna l'idée de centraliser le culte à Jérusalem : Jérusalem devenue le sanctuaire principal tendit à devenir le sanctuaire unique. Jérusalem a fait le grand prêtre Juif comme Rome a fait le Pape des catholiques. La centralisation date du règne de Josias. – Par conséquent, le tabernacle Mosaïque est une invention d'Esdras ou de ses collaborateurs, qui ont cherché un précédent à cette centralisation dans les institutions Mosaïques.

« Opinion que l'École critique prête à la société Juive et chrétienne. »

2°. – Voilà ce que pense l'École critique pour elle-même ; mais elle ne s'arrête pas là ; car elle prête à la société Juive et chrétienne des sentiments tout-à-fait opposés. D'après l'École critique l'opinion traditionnelle enseignerait que le culte a été centralisé dès l'époque Mosaïque : centralisé au désert autour du tabernacle portatif, centralisé en Palestine autour du même tabernacle, centralisé enfin à Jérusalem dès que le temple de Salomon a été construit. L'école critique creuse donc, entre elle et l'opinion traditionnelle, un fossé extrêmement profond. Il reste seulement à voir si elle interprète correctement les textes. C'est ce que nous allons examiner.

« Lois relatives au lieu du culte dans le Pentateuque. »

3°. – Nous avons, dans le Pentateuque, trois lois relatives au lieu du culte : La première fait partie du livre de l'Alliance (Exode XX, 24-25) ; la seconde est englobée dans le code sacerdotal (Lévitique XVII, 1-11) ; la troisième est dans le Deutéronome (Deut. XII, 5-18). Nous allons les parcourir sommairement.

Paragraphe premier.

Loi du livre de l'Alliance relative au lieu du culte.

« Passage où figure la première loi »

1°. – Nous avons eu plusieurs fois, occasion de parler de cette loi, d'en examiner le texte, et d'en établir le sens. (Voir tome I,

p. 215-224; tome II, p. 283-290). Nous pourrons, par suite, être maintenant plus court.- Voici le passage de l'Exode où figure cette loi: « Vous, ne vous ferez pas, avec moi, des dieux d'argent et des dieux d'or, vous ne vous en ferez pas.- 24.- Tu me feras un autel de terre, sur lequel tu offriras tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques, tes moutons et tes boeufs. En tout lieu où je rappellerai mon nom je viendrai vers toi et je te bénirai» (Exode XX, 23-24).-

« relative au lieu du culte. »

Telle est la loi que nous trouvons dans le Livre de l'Alliance, par conséquent, dans la partie principale de la législation que renferme le Pentateuque. Le livre de l'Alliance contient en substance tous les préceptes qui s'adressent au peuple: le code sacerdotal et le Deutéronome ne font que le reprendre et le développer. Ce n'est donc pas sans raison que ces quelques chapitres de l'Exode (XX-XXIV, 7) sont considérés comme les plus importants de toute la collection. La loi relative au culte, qui y figure, a par suite une valeur particulière. Mais quel est le sens.

« Quel est le sens de ce passage?- Il réglemente le culte public. »

2°.- Nous pouvons, ce semble, affirmer: 1° que la loi d'Exode XX, 24 réglemente seulement le culte public, nullement le culte privé. En effet, au verset 23, Dieu s'adresse à tous les Israélites et il leur défend, à tous, de se faire des dieux d'or ou d'argent. Cette défense ne concerne pas seulement le culte public et ne s'adresse pas uniquement à Moïse: Elle concerne le culte privé aussi bien que le culte public et elle s'adresse à tout le monde: « Vous ne vous ferez point! »

Au contraire, au verset 24, Dieu s'adresse à Moïse et il s'occupe du culte public « Tu me feras.» L'objet de la loi, le changement du nombre, l'ensemble du contexte prouvent que cette prescription a rapport à l'organisation du culte social (1).

Or, que prescrit-on?- Une seule chose: de faire un autel de terre ou de pierres brutes et de le faire d'une certaine hauteur (Exo-

---

(1).- Nous examinerons, dans le chapitre suivant, la question de savoir, non plus si on peut offrir des sacrifices en tout lieu, mais bien si toute personne peut offrir des sacrifices.-

de XX, 24-26). – Doit-on faire un autel et n'en faire qu'un? Peut-on en faire plusieurs? – Le texte ne le dit pas clairement : rien n'empêche, ce semble, qu'on ne puisse en faire plusieurs, pourvu qu'on se conforme aux prescriptions, puisqu'on suppose qu'il peut-être, à volonté, construit, soit avec des pierres brutes, soit avec de la terre. Il faut observer, de plus, que c'est là uniquement une direction générale, laquelle s'applique immédiatement à la situation présente et ne doit être appliquée aux situations futures que dans son esprit, nullement dans sa lettre. Cette prescription fut donnée, ce semble, directement pour la circonstance exposée dans l'Exode XXIV, 1-7. L'autel du tabernacle (Exode XXVII, 1-8) était construit de pierres ou de terre placées dans une caisse en bois. L'autel prescrit par le Deutéronome XXVII, 5-6 et construit par Josué VIII, 31 rappelle également l'Exode XX, 24-26. Dans la suite, les autels, érigés pour des circonstances exceptionnelles, sont presque toujours faits avec de grandes pierres brutes (Voir Juges VI, 20; XIII, 19-20; I Sam. VI, 15; XIV, 33; I Rois I, 9). Ce n'était là évidemment qu'une législation exceptionnelle faite pour une situation exceptionnelle. De même que plus tard l'architecte du temple s'inspira de l'esprit de la législation relative au tabernacle, pour la disposition générale, de même s'inspira-t-il encore de l'esprit de la même législation pour la construction de l'autel des holocaustes (II Chroniq. IV, 1). Il faut remarquer cependant 1° qu'on ne sait rien de l'autel des holocaustes du temple de Salomon, sauf par les Chroniques. – 2° que les Chroniques nous donnent seulement les dimensions. – 3° que le nom d'autel d'airain contenu dans les Rois et les Chroniques n'autorise pas à conclure que cette construction fut toute entière de ce métal. – Ce sont là de pures conjectures émises par les critiques et elles ne sont appuyées par aucun texte. On pourrait très bien admettre que le centre de cet autel était formé de terre ou de pierres brutes, comme celui de l'Exode XXVII, 1-8 et XX, 24-26. – On voit donc que, si nous examinons tous ces textes qui se commentent et s'interprètent les uns les autres, nous ne trouvons, dans les premiers qu'une direction générale, et nullement des prescriptions absolues ou invariables. C'est d'ailleurs, une remarque que nous aurons à faire, plus d'une fois, à propos d'autres lois du Pen-

tateuque.

Dieu promet, dans l'Exode XX, 24, d'exaucer ses fidèles adorateurs, car il viendra à eux « dans tout lieu où il aura fait rappeler « son nom », et il les bénira.

3°.– Quel est au juste le sens de cette expression « en tout lieu où je rappellerai mon nom ? » – Il serait difficile de le dire, si nous n'avions que ce passage ; mais, si on le rapproche des endroits où une expression à peu près semblable revient fréquemment, dans le Deutéronome, dans les Rois, dans les prophètes, Isaïe et Jérémie, on voit que Dieu se réserve le droit d'indiquer les lieux où ces autels de terre doivent être dressés. Il « rappellera » ou « il fera habiter son nom, là où il voudra qu'on lui bâtisse un autel. Il donnera un signe, par une Théophanie quelconque, et il consacrera ainsi le lieu où devra être bâti l'autel.

Sens de ces paroles : « En tout lieu où je rappellerai mon nom. »

Par conséquent Moïse n'est pas complètement libre de bâtir cet autel de terre ou de pierre, là où il voudra. Jéhovah se charge de lui indiquer l'emplacement. Il y a donc ici, au moins, en ce qui regarde le culte public, une restriction apportée à cet ordre : « Tu me feras un « autel de terre (Exode XX, 24) »[1]– Il faudra bâtir cet autel là où Jéhovah le voudra, et il va de soi que si Jéhovah indiquait deux ou plusieurs endroits, on pourrait bâtir autant d'autels. En soi, le texte ne détermine pas, d'une manière claire et précise, s'il y aura un ou

---

(1).– M. Renan l'admet et J. Wellhausen également. Voir Prolegomena, p. 29-30. – Chacune des lois relatives au lieu de culte est accompagnée d'une clause restrictive. Nous venons de la montrer pour celle d'Exode XX, 24. Cela est également évident pour la loi de Deutéronome XII, 5. L'expression « dans le lieu que Jéhovah choisira entre toutes les tribus », qui est si souvent rappelée dans la Bible, détermine évidemment le lieu du culte sous certaines conditions.– Quant à la loi du Lévitique XVII, 1-10, il est évident que le mot tabernacle seul fixe l'endroit du culte. Seulement, comme la nuée, en se levant et en se posant, (Exode XL, 34-36) déterminait les endroits des campements, nous arrivons toujours à la même conclusion : Dans les trois cas, c'est Jéhovah qui se réserve de fixer le lieu du culte.

plusieurs autels pour le culte public. Tout ce qu'il y a de clair, c'est que Jéhovah se réserve le droit de choisir l'emplacement de l'autel ou des autels. Par conséquent, Reuss se trompe certainement quand il donne le sens de « partout » à ces mots : « En tout lieu où je rappellerai mon nom. »

« Le contexte paraît « déterminer le sens « de ce passage. — Il « s'agit d'un autel. »

4°. — Si on examine le contexte immédiat, il est assez probable que l'Exode XX, 24 doit être entendu d'un seul autel ; car Dieu y parle de « mon autel » (Exode XXI, 14) et de la maison de Jéhovah (Exod. XXIII, 19), comme de choses uniques. En tout cas, le sens devient parfaitement clair sitôt qu'il est question du tabernacle ; car on prescrit la construction d'un seul, nullement la construction de plusieurs ; et il n'y est également question que d'un autel des holocaustes. Il est donc vraisemblable que le verset d'Exode XX, 24 doit s'entendre d'un seul autel ; mais rien n'empêche qu'on ne l'entende de plusieurs, ce dernier point reste subordonné aux manifestations de Jéhovah.

« Le culte privé paraît « demeurer entièrement « libre. »

5°. — Pour ce qui est du culte privé, il n'en est rien dit, et on peut conjecturer que les Israélites demeurent libres d'honorer Jéhovah comme bon leur semble, pourvu qu'ils ne commettent pas d'acte d'idolâtrie.

Telle est la première loi que nous trouvons dans le Pentateuque. On voit qu'elle laisse un vaste champ ouvert à la législation future. — Passons à la seconde.

Paragraphe deuxième.

Loi du code sacerdotal relative au lieu du culte.

Loi draconienne du « Lévitique XVII, 1-11. « — Ce qu'elle suppose.

1°. — Dans le Lévitique XVII, 1-11, nous avons une seconde loi relative au culte, mais, cette fois, elle réglemente le culte privé plus encore que le culte public : preuve que, jusqu'à ce moment, les Israélites avaient conservé une assez grande liberté dans le culte privé. On pourrait même croire qu'ils en avaient abusé, car les mesures qu'on adopte sont très rigoureuses. — En tout cas, le législateur a reconnu qu'il y avait de graves inconvénients à abandonner les Israélites à eux-mêmes et à les laisser libres d'offrir leurs sacrifices isolément, à leur guise, là où il leur plaisait. Le danger de l'idolâtrie est tel que Dieu se résout à adopter une me-

sure plus que draconienne. Ainsi désormais, aucun sacrifice privé, à domicile, dans le camp ou hors du camp. Il n'y aura de sacrifices qu'à l'autel du tabernacle. Par conséquent, le culte sera absolument centralisé auprès du sanctuaire : le culte privé sera réduit aux actes qui n'ont aucune ressemblance avec les sacrifices.

2°- Mais cela ne paraît pas suffisant au législateur : voulant supprimer le danger de l'idolâtrie, auquel sont exposés les Israélites, il défend de tuer, même pour des usages profanes, des animaux susceptibles d'être offerts en sacrifice, comme bœuf, chèvre et mouton, sans les présenter d'abord au sanctuaire et sans commencer par les consacrer à Jéhovah. En un mot, la boucherie est supprimée. On ne mangera plus de viande sans qu'une partie ait été préalablement offerte en sacrifice.

« Le culte n'est pas seulement centralisé. – La liberté de la boucherie est supprimée. »

L'ensemble de cette législation est accompagné de cette observation : « Ceci sera pour vous une loi éternelle, dans vos générations (Lév. XVII, 7). »[1]

---

(1). – Le contexte et l'objet de la loi montrent dans quel sens il faut prendre les paroles : « ceci sera pour vous une loi éternelle ». – Il est évident qu'une loi de ce genre devait être essentiellement transitoire, parce qu'elle était excessivement rigoureuse et qu'elle répondait à un besoin passager. Tous les critiques reconnaissent qu'elle est inapplicable, si on suppose qu'elle a duré longtemps. Et cependant, ils veulent qu'elle ait été édictée vers l'an 444 !!! – (Voir J. Welhausen, Prolegomena, p. 49-51). – Le Deutéronome XII, 13-23 la modifie. Elle n'a donc duré que 39 ans, et c'est beaucoup. On peut croire, en effet, que l'observation du Deutéronomiste XII, 8, vise surtout les infractions que les Israélites avaient déjà commises sur ce point. – Cet exemple nous montre de quelle manière il faut entendre les expressions de ce genre qui reviennent, de temps en temps, dans le Pentateuque. – Il est évident qu'elles désignent, ou « une époque indéterminée », ou une époque relativement longue. – Il faut dire de ce langage ce qu'un égyptologue écrit à propos des Egyptiens « A chaque instant on trouve » dans les textes coptes comme dans les anciens textes hiéroglyphiques et hiératiques, des locutions comme celles-ci : Beaucoup de jours après cela, » longtemps après, etc ; ces sortes de locutions ne signifient absolument

„ Raisons historiques „ qui expliquent cette „ loi. „

3°.– Nous avons déjà fait ressortir ailleurs les divers caractères de cette loi et montré qu'elle est parfaitement compréhensible, si elle a été édictée, comme le contexte l'affirme, environ 13 mois après la sortie d'Égypte. Le peuple d'Israel avait, en effet, contracté de si mauvaises habitudes pendant son séjour au pays de Goshen (Ézéchiel XX, 7-9) qu'il a fallu le soumettre à un régime très rigoureux pour le détacher des idoles et le maintenir dans le culte du vrai Dieu. „ Et je leur ai ordonné, dit Dieu dans Ezéchiel, et je leur ai ordonné d'agir de la sorte: „ Que chacun rejette les idoles que contemplent ses yeux; prenez garde „ de vous souiller avec les idoles de l'Egypte. Je suis Jéhovah votre „ Dieu. Mais ils n'ont pas voulu m'écouter: chacun n'a pas rejeté „ les idoles que contemplaient ses yeux; ils n'ont pas renoncé aux idoles de l'Egypte. C'est pourquoi j'ai résolu de déverser sur eux ma colère, etc. (Ézéchiel XX, 7-8).„ – Par conséquent, si nous prenons le Pentateuque tel qu'il est, et pour ce qu'il se donne, cette loi est parfaitement intelligible. Si, au contraire, on la transporte à l'an 450, on se demande en vain qu'elle est sa raison d'être. Ce ne peut-être –, ni une loi pratique, ni une loi réelle, puisqu'elle se rapporte à une situation qui n'existe plus et qui même n'a jamais existé au dire des critiques. Elle n'a donc qu'un intérêt purement archéologique!

„ Ce qu'offre d'étrange „ et d'inexplicable cette loi, si on suppose „ qu'elle a été édictée „ en 444.„

4°.– Qu'a pu se proposer celui qui l'a tirée de sa cervelle? – Kuénen, Welhausen et leurs amis devraient bien nous le dire; malheureusement ils ne le font pas.

Dans sa Religion d'Israel (Tome II, p. 250-286), là où il

„ rien ou signifient simplement quelquefois le lendemain. En général, „ les conteurs égyptiens n'attachaient aucune importance à la notion „ précise du temps: Ces formules leur remplissaient bien la bouche, c'est „ tout ce qu'ils demandaient; ils s'en servaient comme de phrases „ vagues, comme nous disons vulgairement: „ Et puis„, ou „ après cela„. „ Il ne faudrait donc pas bâtir de système chronologique sur de pareilles données.„ – E. Amélineau, dans Mémoires publiés par les membres de la mission Archéologique française au Caire. – Tome IV, p. XCI. –

étudie l'établissement de la Hiérarchie, après les réformes d'Esdras et d'Israel, le professeur de Leyde se contente d'observer que « depuis » la promulgation de la loi Deutéronomique, le temple de Jérusalem » était considéré comme le seul lieu de sacrifice (Ibid. p. 252) », ce qui ne fait que mettre plus en relief le côté étrange de Lévitique XVII, 1-8. A quoi bon en effet, cette législation si « le temple de Jérusalem est le seul » lieu de sacrifice ? » — Pourquoi se tourmenter la cervelle, pour aller fabriquer des codes mort-nés ? Il faut avouer que cela est étrange, si le code sacerdotal a été fabriqué de l'an 600 à l'an 444. Et cela l'est, en effet, tellement que Kuénen, qui analyse tout le Lévitique XVIII-XXVI, à propos de l'établissement de la Hiérarchie, même le Lévitique XVII, 9-16, n'a pas un mot sur Lévitique XVII, 1-8. Il ne peut pas rendre raison de cette loi, et, en effet, on n'a aucune explication à fournir, si le Lévitique XVII, 1-8 est postérieur au Deutéronome.

Dans son Hexateuque (pages 90, 266, 275-283), le même critique nous apprend qu'on a fait de vains efforts pour distinguer P¹ et P² dans Lévitique XVII, 1-8; il reconnaît qu'il y a un rapport entre ce passage du code sacerdotal et le code Deutéronomique (XII, 5-10); mais il soutient que le dernier n'a point connu le premier, « au moins, dans la forme présente » (Ibid. p. 267). Cependant, il doit bien avouer que le Deutéronome n'est pas dans ce cas, la première loi, car la loi du Deutéronome est en partie relaxative ou permissive, et toute loi relaxative ou permissive suppose une loi prohibitive. La loi deutéronomique est donc certainement postérieure à un autre, dans l'ordre chronologique. Nous avons établi déjà (Tome I, p. 530-536) que la loi du Deutéronome, avec son triple objet, vise une loi antérieure ayant aussi un triple objet. Or, de loi antérieure, nous n'avons que celle de Lévitique XVII, 1-8, laquelle répond parfaitement à ce que demande le Deutéronome. Par conséquent, nous avons le droit de conclure que le Lévitique XVII, 1-10 est antérieur à Deutéronome XII, 4-23. —

Cette conclusion devient plus certaine si nous faisons attention que, dans l'hypothèse des critiques, la loi de Lévitique XVII, 1-10 rédigée vers l'an 560, n'aurait qu'un intérêt purement archéologique. Or, il est impossible de supposer qu'un archéologue inventant une

loi vers l'an 560 et la transportant par l'imagination à l'an 1400, ait produit quelque chose qui s'emboîte si parfaitement avec la législation deutéronomique [1]. Deux faussaires écrivant, l'un en 623 et l'autre en 560, ne peuvent s'être rencontrés aussi exactement que l'attestent les deux lois (Lévitiq. XVII, 1-10 ; Deut. XII, 4-23). — Cela est impossible. Par conséquent l'hypothèse émise par les critiques est certainement fausse. Jamais on ne nous fera admettre que deux faussaires aient rédigé ces deux lois à part l'un de l'autre, l'un écrivant la première en 623 (Deuteron. XII, 4-23), l'autre écrivant la seconde (Lévit. XVII, 1-10) en 560 ou en 444. — D'après J. Welhausen (Prolegomena, p. 29), « on peut tenir pour certain que, d'une manière ou d'une autre, les » lois relatives au culte ont leurs racines dans l'histoire et ne sont pas » suspendues en l'air, tout-à-fait en dehors ou au-dessous de la réalité. » — Nous pensons exactement comme lui, et c'est pour cela que nous ne comprenons pas qu'on fasse composer le Lévitique XVII, 1-10 en l'année 550 ou 450 ; car, dans ce cas, cette loi n'est qu'une fiction : « Elle est suspendue en l'air, en dehors ou au-dessous de la réalité ». — Elle n'a aucune racine dans l'histoire, puisqu'elle n'a jamais été, ni appliquée, ni applicable. —

Suivant l'opinion traditionnelle, le Lévitique XVII, 1-10 a été rédigé au désert, dans une situation exceptionnelle et pour une situation exceptionnelle. — Cette loi est rigoureuse, mais dans ces circonstances

---

(1). — J. Welhausen croit que c'est le Deutéronome XII, 18 qui a inspiré à l'auteur du code sacerdotal la pensée de faire la loi de Lévitique XVII, 1-10 (Prolegomena, p. 50-51) ; mais c'est attribuer à cet auteur plus de finesse et moins de bon sens qu'il n'en a. Il aurait compris l'allusion contenue dans ces mots basar (בָּשָׂר) et « comme on mange du cerf et du chevreuil », ce qui lui suppose un certain « acumen ». D'autre part, il n'aurait pas eu assez d'intelligence pour voir tout ce que cette législation a de « souverainement impratique, utterly impracticable » (Ibid. p. 50). — Nous le répétons, c'est faire l'auteur du code sacerdotal trop intelligent et trop bête. —

elle est applicable, bien que ce ne soit point sans difficulté.

5°.– Lorsque les Israélites étaient groupés autour du tabernacle, ils devaient éprouver encore de la peine à conduire leurs moutons, leurs veaux, et leurs chèvres au tabernacle pour les immoler en sacrifice, avant de les manger. Que n'eût-ce pas été, si, au lieu d'être au désert, ils avaient été en Palestine ?– Evidemment cette loi n'eût pas été applicable, et, dès lors, on ne comprend pas qu'un faussaire ait pu tirer de sa cervelle, vers l'an 560 ou 450, une législation de ce genre; car la première loi à laquelle doivent se soumettre les faussaires, est l'observation des vraisemblances. S'ils n'observent pas les vraisemblances, leurs falsifications échouent du premier coup. Elles sont mort-nées. Par conséquent les critiques qui veulent que le Lévitique XVII, 1-10 soit de l'époque de la captivité ou de la restauration doivent rendre raison de cette difficulté; et ils ne le font nullement, ou ils ne le font pas d'une manière suffisante. Ils disent sans doute que l'auteur de Lévitique XVII, 1-10 rappelle l'usage qu'on avait d'immoler ainsi boeufs, veaux, moutons et chèvres aux bamoth ou aux sanctuaires locaux, avant de manger leur viande; mais on peut répondre avec infiniment de raison : 1° que l'usage dont on parle est une pure invention des critiques, car on n'en trouve aucune trace dans l'histoire. On l'invente uniquement pour les besoins de la cause, ce qui n'est pas précisément très critique.– 2°. l'auteur de Lévitique XVII, 1-10 ne parle pas d'un ancien usage; il ne le rattache pas au bamoth ou aux sanctuaires locaux; il a l'air de promulguer une loi nouvelle, en contradiction avec la pratique, et il la rattache au sanctuaire unique, au tabernacle.– Par conséquent, l'explication de Kuenen et de son école n'explique rien.–

„Difficultés que l'application de la loi de „Lévitique XVII, 1-10, a rencontrées même „au désert."

Cette seconde loi relative à la centralisation du culte (Lév. XVII, 1-10) est la pierre d'achoppement de l'Ecole Evolutioniste.– Cette école ne peut pas en rendre raison.

6°.– Avant de quitter le code sacerdotal, nous devons faire une observation, qui porte sur l'ensemble et non plus sur un point particulier.–

„La tendance générale du code sacerdotal et la loi du Deutéronome.– Objection de Wellhausen."

Si on prend le code sacerdotal, dans son entier, surtout la partie allant d'Exode XXV à Lévitique X, on ne peut pas disconvenir que

sens général, en ce qui concerne le culte public, ne soit celui-ci : « Un
„ seul Dieu, un seul sanctuaire ! „ — L'unité du lieu de culte, dans la
religion sociale, n'est pas commandée, elle est impliquée : Elle est supposée ; elle va de soi ; elle résulte de toute la législation.

Là-dessus J. Welhausen fait l'objection suivante : « Dans
„ le Deutéronome l'unité de sanctuaire est recommandée, à maintes
„ reprises ; par suite, on doit conclure que la législation appartient
„ à une époque où il y avait débat entre les théories de l'unité et de
„ la multiplicité des sanctuaires. Or, telle était l'époque de Josias.
„ Dans le code sacerdotal, au contraire, l'unité de sanctuaire étant
„ impliquée plutôt que commandée, il s'en suit que le code sacer-
„ dotal appartient à une époque où la première théorie l'a em-
„ porté définitivement sur la seconde. Par conséquent, le code sa-
„ cerdotal est de l'époque de la restauration. Il porte sa date avec lui.[1] „

« Fausseté du raisonnement fait par J. Welhausen. »

7°. — Ce raisonnement est spécieux, mais il n'est que spécieux. Et, quand on réfléchit, on n'a pas de peine à découvrir les raisons qui en montrent la fausseté.

a) « Succession naturelle des textes, tels textes les contient. »

a) Transportons-nous, d'abord, dans les situations où les textes ont la prétention de nous placer : Nous comprenons à merveille, que le Pentateuque le la succession des lois. Dieu ayant proclamé son unité comme il l'a fait dans l'Exode XX-XXIV, on comprend qu'il ait voulu ensuite l'inculquer par l'unité de sanctuaire, d'autant plus qu'au désert, cette unité ne présente pas de graves inconvénients. La loi particulière de Lévitique XVII, 1-10, qui vient se greffer sur le reste, se comprend également à cause des circonstances. Celle de Deutéronome s'impose à la veille de quitter le désert pour la Palestine : Les Israélites ont besoin de savoir à quoi ils doivent s'en tenir, ce qu'ils doivent abandonner dans la législation ancienne et ce qu'ils doivent en retenir. Tout cela est suivi, logique et conséquent, ainsi que nous l'avons dit ou insinué plusieurs fois.

Au contraire, admettons pour un instant la théorie des critiques et discutons le raisonnement de J. Welhausen.

---

(1). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 36-37. —

b) En 622, on tente d'introduire l'unité légale de sanctuaire et on fabrique pour cela le Deutéronome. On ne réussit que très imparfaitement, mais, grâce à la destruction de Jérusalem et du temple, grâce surtout à la captivité de 70 ans, grâce au triage qui se fait parmi les Juifs, l'unité de sanctuaire est chose admise en 450, chose même pratique; et c'est alors qu'un archéologue compose le Code sacerdotal où cette unité est supposée, non pas pour la Palestine, mais pour le désert! C'est alors que ce législateur archéologue vient greffer sur une législation où l'unité de sanctuaire est supposée la loi draconienne de Lévitique XVII, 1-10! (1) - Pourquoi? Dans quel but? En vertu de quelle nécessité? - Voilà certes « une loi qui n'a pas de racines dans l'histoire, une loi qui est en l'air, en dehors et au-dessus de la réalité (2) ». C'est bien ce qu'on peut appeler « la toile d'araignée tissée par un cerveau de dilettante », comme parle Welhausen. - Cette conception est si étrange qu'il faudrait avoir les preuves les plus claires et les plus indiscutables pour l'admettre (3). - De ces

b). Dans l'opinion « de J. Welhausen « nombreuses choses « inexplicables. »

---

(1). - J. Welhausen (Prolegomena p. 50) croit que l'auteur du Code sacerdotal a greffé le Lévit. XVII, 1-10, 1° pour mieux défendre l'unité de sanctuaire - 2° pour empêcher la réapparition des hauts-lieux! - En vérité, c'est naïf, très naïf! - Si on avait visé ce but en 444, il aurait fallu faire une loi actuelle et non pas une loi archéologique. Par le seul fait qu'on plaçait le Lévitique XVII avant le Deutéronome XII, on abrogeait ce qui avait rapport à la boucherie; on s'enlevait donc le moyen d'atteindre le but qu'on poursuivait d'après le critique.

(2). - J. Welhausen, Prolegomena, 29. -

(3). - J. Welhausen (Prolegomena, p. 37) admet que le tabernacle mosaïque et le temple de Salomon sont l'un la copie, l'autre l'original. - Mais quel est l'original? - Le docte critique se prononce en faveur du temple! - Il croit (1°) que l'orientation du tabernacle est dérivée du temple. - (2°) que l'autel portatif d'Exode XXVII, 1-8 n'est qu'une imitation de l'autel d'airain du temple (II Rois, XVI, 14). - J'ai beaucoup de peine à admettre cela. Je ne crois pas que le cerveau d'un dillettante ait pu, en 450 ou 500, même en inventant un tabernacle portatif, songer à copier le tabernacle et tout le reste. -

preuves, on n'en a pas et le professeur de Marbourg n'en apporte aucune. En dilettante fort distingué qu'il est, il a tissé une vraie toile d'araignée; mais cette toile d'araignée ne peut attraper ou retenir que des mouches. — Passons à la loi du Deutéronome.

Paragraphe troisième.

Loi du Deutéronome relative au lieu du culte.

„Contexte de la loi „Deutéronomique „relative au lieu du „culte:- Le culte „Cananéen."

1°.- Si le Deutéronome contient une loi relative au lieu du culte, c'est évidemment dans le chapitre XII, versets 5 et suivants, qu'elle se trouve! Mais, pour bien comprendre le sens de cette prescription, il faut commencer par se rendre compte du contexte. Vers la fin du chapitre XI, Dieu recommande aux Israélites d'observer avec soin, dans la terre promise, les lois qu'il leur donne et il s'exprime ainsi, dès les premiers mots du chapitre XII:

« V. 1.— Voilà les statuts et les jugements que vous aurez soin d'observer dans le pays que Jéhovah, le Dieu de tes pères, te donnera en héritage, tous les jours que tu passeras sur la terre.- 2.- Vous détruirez tous les lieux (1), qu'ont faits là les peuples dont vous allez conquérir les dieux, sur les montagnes élevées, sur les collines et sous tout arbre touffu (2).- 3.- Vous briserez tous leurs autels. Vous fracturerez leurs matstséboth, et vous brûlerez, dans le feu, leurs achéras. Vous réduirez en morceaux les sculptures de leurs dieux et vous ferez disparaître leur nom de ce lieu.- 4.- Vous n'agirez pas ainsi à l'égard de Jéhovah votre Dieu.»

„Le culte de Jéhovah „différera de celui „des dieux cananéens."

2°.- Telle est la peinture qu'on nous trace, d'abord, des cultes cananéens. Les sanctuaires ou les lieux, comme on les appelle, étaient multiples; il y en avait sur les hautes montagnes, sur les collines et sous

---

(1).- Jéhovah parle souvent du temple comme de « mon lieu ».

(2).- Ces expressions sont à noter. Elles reparaissent souvent presque littéralement dans les prophètes.

les arbres touffus. De plus, les autels étaient accompagnés d'objets idolâtriques, de Matstséboth et d'achéras. Telle est la forme du culte cananéen : ce culte, il faut le détruire et le remplacer par un autre, mais celui-ci ne doit pas ressembler au précédent : « Vous n'agirez pas ainsi à l'égard de Jéhovah votre Dieu. » Par conséquent, rien qu'en lisant ce préambule, nous pouvons conclure que le culte de Jéhovah différera considérablement de celui des races cananéennes. Il aura un tout autre aspect, même à l'extérieur. Et quel sera-t-il ? – C'est ce que les versets suivants nous apprennent. –

« – 5. – Au contraire, vers le lieu que Jéhovah votre Dieu aura choisi,
» dans toutes vos tribus, pour y placer son nom, pour y habiter, vous
» (le) chercherez et vous viendrez là.

3°. – Ce verset doit contenir quelque chose qui est juste le contraire de ce dont parlent les versets précédents. Par conséquent, nous devons en déterminer le sens, en tenant compte de ce que nous apprennent ces versets : Or, nous voyons qu'ils nous parlent de lieux, c'est-à-dire évidemment de sanctuaires construits un peu partout : 1° sur les hautes montagnes. 2°. sur les collines. 3°. sous tout arbre touffu. – Le culte Israélite devant être opposé à cela, n'aura point de lieux ou de sanctuaires partout. C'est pourquoi, on nous parle d'un lieu, au singulier ; et, afin de mettre en relief l'opposition des deux cultes, on ajoute que ce lieu sera choisi par Jéhovah entre toutes les tribus. A la multiplicité des sanctuaires on oppose donc, ce semble, l'unicité. Cette unicité – sit venia verbo – ne suivrait pas rigoureusement du verset 5 tout seul, car on concevrait que Jéhovah pût se choisir plusieurs lieux, dans une ou plusieurs tribus. Cependant, même avec le verset 5 seul, ce serait le sens le plus naturel ; mais le verset 5 rapproché du contexte montre, en effet, que tel est le sens véritable.

« Caractères opposés des deux cultes. »

De ce passage, il ressort que le caractère principal, auquel on distinguera les deux religions, la religion cananéenne et la religion Israélite, sera, d'une part, la multiplicité et, de l'autre, l'unité des sanctuaires. Les cananéens ont des sanctuaires partout ; les Israélites n'en auront que « dans l'endroit choisi par Jéhovah entre toutes les

„ tribus (1).„

„Fin du chapitre. — „Prescriptions qui éclaircissent et complètent le sens.„

4°. – Toute la fin du chapitre est employée à inculquer, sous diverses formes, l'ordre qui vient d'être donné. Ainsi 1° on dit dans quelles circonstances on devra aller au sanctuaire ; ce sera lorsqu'on voudra accomplir un acte de culte impliquant un sacrifice ou quelque chose de semblable. On répète cela, deux ou trois fois, sous la forme positive (v. 6, 11, 14, 17-18, 26), et on l'inculque encore avec plus de force sous la forme prohibitive, au verset 13 : „ Prends bien garde d'offrir tes „ holocaustes dans tout lieu (sanctuaire) que tu apercevras. – v. 14. – Au contraire, va les offrir dans le lieu que Jéhovah aura „ choisi entre toutes tes tribus.„ – 2°. – On répond même à une difficulté qui se présentait toute seule à l'esprit des Israélites, surtout s'ils étaient déjà soumis à la loi de Lévitique XVII, 1-11 (Voir tome I, p. 530-536). – „ Mais alors, comment fera-t-on pour manger de la viande, du veau, du mouton ou du chevreau ?„ – Le Deutéronomiste répond : „ désormais, vous pourrez en manger partout, mais vous la mangerez, comme on mange du cerf et du chevreuil, c'est-à-dire, comme la viande qui n'est pas offerte en sacrifice (2).

---

(1). – La raison de cette unité de sanctuaire se déduit facilement du contexte et de l'ensemble du Pentateuque. – Unité de sanctuaire à cause de l'unité de Dieu, telle est la loi qui est inculquée partout, relativement aux Israélites. – La multiplicité des sanctuaires implique, chez les Cananéens, la multiplicité des dieux. C'est pourquoi, le Dieu d'Israel, voulant conserver la vérité fondamentale de l'unité de Dieu, insiste, avec tant de soin, sur l'unité de sanctuaire.

(2). – Les rapports étroits, qui existent entre le Deutéronome XII, 5-23 et le Lévitique XVII, 1-10, dont nous avons parlé déjà (Tome I, p 530-536) sont si évidents que J. Welhausen (Prolegomena, p. 33) ne peut pas s'empêcher de faire les observations suivantes : „ Les vieux materiaux dont se sert le Deutéronomiste sont agen- „ cés de manière à s'accorder avec la centralisation du culte. „ Partout, le Deutéronomiste applique la règle dans ses conséquen-

On prévoit, en outre, le cas où la terre promise recevrait un agrandissement, et on raisonne à fortiori, pour ce cas, qu'on prévoit comme possible (versets 20-22). — 3° on termine enfin le chapitre, comme on l'a commencé, par la défense d'imiter les cultes cananéens — 3 — « Prends garde de te laisser » séduire par ces peuples, une fois qu'ils auront été détruits devant ta » face; (prends garde) d'honorer leurs dieux, disant : « A la manière » dont ces peuples ont servi leurs dieux, ainsi moi je ferai. — 31 — Tu » ne feras pas ainsi à Jéhovah ton Dieu (1). »

5° — Le sens de ce chapitre semble donc bien clair, en ce qui regarde la pensée générale : « Le culte de Jéhovah se distinguera par » un sanctuaire unique, par opposition au culte des divinités cana- » néennes, qui ont des sanctuaires multiples. » — Mais ce n'est pas tout ce que nous avons besoin de savoir. Il nous reste encore à

L'unité de sanctuaire opposée à la multiplicité.

» ces logiques. Pour rendre l'exécution de cette loi possible, il mo- » difie les anciennes dispositions permettant ce qui avait été » défendu et défendant (?) ce qui avait été permis. — Presque par- » tout on rencontre ce motif derrière toutes les innovations du Deu- » téronomiste. — On le voit clairement, par exemple, lorsqu'il per- » met de tuer sans sacrifier, et cela partout, etc. — La loi permis- sive du Deutéronome suppose donc, ainsi que nous l'avons dit, la loi prohibitive du Lévitique.

(1). — On se demande le sens que tout cela peut avoir, vers l'an 620. — J. Welhausen visant quelques prescriptions du Deutéronome croit découvrir qu'elles s'expliquent par les circonstances histori- ques. « Ce n'est pas, dit-il, une pure velléité, une simple toile d'a- » raignée tissée par un cerveau de dilettante (Prolegomena, p. 34). — Je ne suis pas, tout-à-fait, de son avis, même à propos des lois qu'il vise. — Mais, en tout cas, il me serait facile de dresser une longue liste de prescriptions qui n'ont guère de sens considérées comme les idées de politiciens, de philosophes ou de réformateurs vivant en 622! — Voir, d'ailleurs, Tome II, p. 242-270. —

résoudre deux ou trois questions importantes, par exemple, celles-ci: 1° où sera ce sanctuaire? – 2° quand sera-t-il fixé?

« Où sera le sanctuaire unique. »

6°. – Si nous prenons la première question « où sera ce sanctuaire? » nous constatons que le Deutéronome nous fournit une réponse assez claire, car il nous dit qu'il sera là « où Jéhovah fera » habiter son nom. » Cette expression « Le lieu que Jéhovah choisira » entre toutes les tribus pour y établir ou pour y faire habiter son » nom », revient six fois (XII. 5, 11, 14, 18, 21, 26), dans ce chapitre seul; et, à partir de là, on la rencontre assez fréquemment dans le reste du Deutéronome, dans les livres de Samuel et des Rois, même dans les écrits des prophètes. Elle est vague, parce qu'il s'agit de l'avenir et qu'on ne peut pas encore désigner le lieu, à l'aide d'un nom propre.

Ce qu'on nous apprend très clairement, c'est que Jéhovah prend sur lui-même de choisir le lieu et de le désigner par une manifestation quelconque.

La désignation de cet endroit est donc subordonnée à une manifestation divine. D'où il suit évidemment que, de même que cette manifestation est suprême, quand il s'agit de fixer ce lieu, elle est encore suprême, s'il lui plaît 1° de désigner un seul lieu, mais un lieu variable. 2° de désigner accidentellement plusieurs lieux de culte. – La seule chose que nous puissions déduire avec clarté de ce chapitre, c'est, qu'en règle générale Jéhovah n'aura qu'un sanctuaire choisi et désigné par lui et que les Israélites n'auront, non plus, qu'un sanctuaire pour le culte public et social.

« Quand ce lieu sera-t-il désigné? »

7°. – La seconde question reçoit une réponse plus vague encore: L'économie décrite dans ce chapitre est faite pour le pays de Canaan, mais à partir de quelle époque sera-t-elle appliquée rigoureusement? – (1) Rien ne le dit et rien n'aide à le deviner. Tout

---

(1). – « Cette loi (de Deutéron. XII, 5), dit J. Welhausen (Prol. » p. 33), est rapportée avec raison par la critique historique à l'é» poque où le parti réformateur de Jérusalem se prit à attaquer » les bamoth. » – Soit! répondrons-nous; mais, dans ce cas, le

est vague : La seule chose qu'on peut affirmer, c'est qu'il viendra un moment où, dans les tribus d'Israel, il n'y aura de reconnu qu'un sanctuaire.

Nous avons donc ici un projet de loi sur l'organisation du culte plutôt qu'une loi organique, puisque l'application de cette loi reste soumise à deux ou trois conditions dépendant de l'avenir. Ce projet d'organisation nous permet d'entrevoir de quelle façon le culte Israélite finira par être organisé, mais il ne nous permet pas de dire où et quand. Or, tant que ces deux conditions ne seront pas remplies d'une façon précise, nous devons nous attendre à des variations dans la pratique.

8°.– L'auteur lui-même du projet d'organisation du culte prévoit comme possibles des déviations, puisqu'il recommande à ses auditeurs « de ne pas faire (en Palestine, au-delà du Jourdain) comme on » fait ici, en ce jour, chacun (se conduisant suivant) ce qui plaît à ses » yeux. (Deut. XII, 8).

« Observation par laquelle se termine le projet d'organisation du culte. »

Cette réflexion montre qu'à l'époque où le Deutéronomiste – quel qui soit d'ailleurs – traçait le projet d'organisation du culte que nous venons d'étudier, il existait une loi assez semblable à celle du Deutéronome, puisqu'on faisait, en pratique, juste le contraire de ce qu'on allait devoir faire par delà le Jourdain. En un mot, le Deutéronomiste veut que la pratique future soit meilleure que la pratique présente. Il faut donc conclure que déjà les Israélites étaient soumis à une centralisation du culte quelconque ; mais que, pour une raison ou pour une autre, ils ne s'y conformaient pas rigoureusement. Et, en effet, si nous supposons qu'ils possédaient déjà la loi du Lévitique XVII, 1-10, il est bien évident que, même au désert, et sous l'économie qu'expose le Pentateuque, c'était une législation

---

Deutéronome est aussi ancien qu'Ezéchias (II Rois XVIII, 4, 22; Isaïe XXXVI, 7). – Nenni, répondent en chœur, les critiques. – La réforme d'Ezéchias ne fut pas sérieuse ! (Voir plus loin) – On comprend maintenant pourquoi J. Welhausen, A. Kuenen, Ed. Reuss, etc, nient ou atténuent avec tant d'ardeur la réforme d'Ezéchias. –

difficilement applicable. On comprend la nécessité d'une loi aussi sévère, à la sortie d'Egypte, mais on devine aisément toutes les peines qu'on eut, au milieu des allées et des venues à travers le désert, à l'observer rigoureusement. Ce qui en rendait l'observation difficile, c'était surtout la partie relative à l'immolation de la viande de boucherie. Et c'est probablement, par suite de cette expérience, que le législateur, dans le projet que nous venons de décrire, décrète la liberté de la boucherie, en se basant 1° sur les nécessités actuelles (Deut. XII, 15) et 2° sur les nécessités futures, qui rendent cette liberté plus nécessaire, si Dieu dilate l'héritage d'Israël (Deut. XII, 20). –

„Conclusions que l'étude du Deutéronome permet de tirer„

9°. – Par conséquent, de quelque côté que nous regardions, nous voyons que nous ne sommes pas en présence d'une législation précise, déterminée dans toutes ses parties. Si nous mettons de côté la loi de Lévitique XVII, 1-10, qui est abrogée en partie, en partie remplacée et en partie conservée, il ne nous reste que des principes généraux, une législation vague sur plusieurs points, laquelle sera déterminée seulement un jour, on ne sait quand et on ne sait où.

Tout ce que nous pouvons conclure, c'est 1° que cette législation sera complétée un jour – c'est 2° qu'en attendant la législation actuelle sera violée plus d'une fois, puisqu'elle l'a été déjà, par nécessité ou par faiblesse. – C'est 3° que Jéhovah se réserve de demeurer en tout cela l'arbitre suprême. Il manifestera où et comment il veut être honoré.

Article deuxième.

Faits que rapporte la Bible.

„Double objection tirée du lieu du culte. – Silence gardé par la Bible sur le tabernacle mosaïque.„

1°. – Les objections que l'on soulève contre l'origine mosaïque du Pentateuque, en s'appuyant sur la législation relative au culte, sont de deux sortes: les unes s'appuient sur des omissions; on ne trouve pas, dit-on, dans le reste de la Bible, trace du lieu de culte mentionné ou décrit dans les livres du milieu. Par conséquent, ce lieu de culte, ce sanctuaire unique, n'a pas existé chez les Israélites. C'est une cré-

ation imaginaire inventée à l'époque de la Restauration. — Telle est la première objection

Multiplicité des autels et des sanctuaires mentionnés dans les Juges, Samuel et les Rois.

2°. — La seconde ne s'appuie pas sur des omissions; elle est, au contraire, tirée de faits nombreux mentionnés dans les Juges, Samuel et les Rois. On sacrifie en tous lieux et on ne paraît pas avoir l'idée de l'existence d'un sanctuaire unique, du moins, de la nécessité, qu'il y a pour tout le monde et en toutes circonstances, d'y aller offrir les sacrifices. Par conséquent, conclut-on, la législation relative au lieu du culte, qu'on suppose avoir existé dès l'époque Mosaïque, n'est qu'un mythe.

Nous allons examiner les deux objections faites par l'Ecole critique dans l'ordre où nous venons de les indiquer.

Paragraphe premier.

Le tabernacle mosaïque et son histoire.

L'objection que la critique contemporaine tire de ce sujet a produit une certaine impression, durant ces derniers temps, même là où elle ne semblerait pas devoir en produire. Il est, par conséquent, nécessaire de la discuter avec clarté et avec précision. C'est pourquoi, nous commencerons par exposer les procédés de l'Ecole critique. Ensuite nous examinerons les documents historiques, afin de recueillir ce qu'ils nous apprennent.

Numéro premier.

Procédés employés par l'Ecole critique.

Manière illogique et peu scientifique dont procèdent les critiques contemporains.

1°. — Les critiques bibliques contemporains se conduisent plutôt en controversistes qu'en hommes d'étude, qu'en savants calmes et impartiaux: ils n'examinent pas les textes pour voir ce qu'ils disent, sauf à chercher ensuite si les documents et l'histoire confirment leur déposition; non, ils n'agissent pas ainsi; ils commencent plutôt par se faire une théorie à laquelle ils ploient ensuite les textes et les faits, que ceux-ci

le veuillent ou ne le veuillent pas. Cette manière d'agir est très visible dans ce que l'École Évolutioniste écrit sur le tabernacle mosaïque et sur les sujets connexes.

„Le tabernacle mosaïque devait-il durer éternellement?„

2°.– Ainsi, d'après elle, le tabernacle mosaïque est une pièce d'architecture, qui devait durer éternellement, une fois faite, si bien qu'on devrait la retrouver, à chaque pas, qu'on fait dans l'Histoire Juive, et qu'elle n'aurait jamais pu être remplacée par un édifice d'une autre forme. C'est tout au plus si les critiques de l'École de Kuénen consentiraient à admettre que, charpente et toitures, pouvant s'user comme tout ce qui est dans ce monde, il fallait les refaire ou les remplacer de temps en temps. Encore même est-ce un sentiment généreux que nous leur prêtons, car ils n'émettent jamais une pareille observation. Seulement il faut se demander si c'est là une idée bien juste et si la théorie de l'École critique est réellement fondée. Or, il n'est pas nécessaire de réfléchir longtemps pour voir qu'elle ne repose sur rien.– En effet, si le tabernacle portatif était destiné à durer éternellement, il est clair que toutes les constructions postérieures dont parlent les livres saints sont illégales. Le temple de Salomon, celui d'Ezéchiel, celui de la Restauration n'échappent pas à la condamnation: tout cela est contraire à la Loi; et ce qu'il y a de curieux, c'est que la Loi (le code sacerdotal) aurait été violée dans l'hypothèse, par ceux-là mêmes qui l'auraient faite. Dans l'opinion des critiques, le code sacerdotal est l'oeuvre, au moins indirecte, de ceux qui ont construit le temple de la Restauration.

Telle est donc la pensée des critiques contemporains: „une fois „dressé le tabernacle mosaïque aurait dû persévérer sous la même „forme, et avec toutes ses parties, au moins jusqu'à l'époque de „Salomon, jusqu'au temple somptueux qui le remplaça.„ Or, on „ne voit pas qu'il en ait été ainsi. Par conséquent, ce tabernacle „n'est qu'un mythe, qu'une simple création de l'imagination.„

Avant d'aller plus loin, examinons ce postulatum de l'École critique.

„Absurdité de la théorie reçue dans l'École critique.„

3°.– Il est bien évident, ainsi que nous l'avons observé tout à l'heure, que, si l'assertion était rigoureusement exacte, on ne voit point pourquoi les Synagogues actuelles ne seraient pas construites

en forme de tabernacle, avec parvis, saint, saint des saints, bois de cèdre, et peaux de phoque, etc., etc. Par conséquent, la supposition de l'École critique est manifestement absurde : jamais on n'a entendu la législation de l'Exode de cette manière : on ne l'entend pas ainsi, à cette heure, chez les Juifs ; on ne l'a pas entendue ainsi à l'époque de la Restauration, sous Josué bar-Josédec et Zorobabel ; on ne l'entendait pas ainsi, non plus, à l'époque de Salomon ; d'où nous tirons la conclusion fort vraisemblable, qu'on ne doit pas, en effet, l'entendre ainsi.

4°. — Si nous prenons les chapitres de l'Exode qui ont rapport au tabernacle, nous voyons qu'il n'y a pas un mot qu'on puisse interpréter d'une durée éternelle. On pourvoit aux besoins du moment et on ne se préoccupe de l'avenir — si on s'en préoccupe — que d'une façon très vague et en termes généraux. Après avoir donné une législation sociale avant tout (Exode XX-XXIV), Dieu songe à organiser le culte public ou social, et cette succession est parfaitement logique : Si Dieu, en effet, a été pour quelque chose dans la sortie d'Égypte, il est très naturel qu'il ait voulu régler son culte d'une manière précise. En tout cas, celui qui a rédigé les textes que nous avons — s'ils ne reposent pas sur une réalité historique — a parfaitement conçu l'ensemble de son oeuvre ; mais il est manifeste qu'il a songé au désert, au désert avant tout sinon uniquement. A quoi bon, en effet, des pièces qui se montent et se démontent en quelques heures s'il avait pensé à un tabernacle destiné à résider quelque part à poste fixe ? — Pourquoi ces prescriptions minutieuses relatives à l'empaquetement de tous les ustensiles, si ces ustensiles et ce mobilier devaient occuper une place déterminée et invariable dans un édifice permanent ? — Il est évident que toute cette législation, embrassant l'Exode XXV-XXXII, XXXV-XL et plusieurs chapitres des Nombres n'a de sens que lorsqu'on se transporte au désert. Pour ne citer qu'un détail qui confirme absolument notre manière de voir, l'autel des holocaustes (Exode XXVII, 1-8), qui a fourni à Reuss (*Hist. Sainte* p. 62), à J. Welhausen (*Prolegomena*, p. 37) et aux autres critiques contemporains matière à d'ineptes observations, était un objet portatif, essentielle-

„ Rien qui l'appuie dans l'Exode-Nombres. — Le tabernacle est fait pour le désert. „

ment portatif, par suite fait pour le désert, nullement pour la Palestine. « Tu feras deux barres de bois de Chittim, que tu feras passer » dans les anneaux pour porter l'autel (Exod. XXVII, 6). Destiné à être transporté d'un endroit à un autre, il ne pouvait être, ni en pierre, ni en terre (Exode XX, 25); car il eut été trop lourd. Aussi consistait-il en une caisse creuse (Exode XXVII, 8), qu'on enlevait aisément, en laissant par terre les pierres dont on l'avait remplie, et qu'on remplissait avec quelques pelletées de terre ou avec des pierres brutes, dès qu'on était arrivé à un autre campement. Une caisse de 2m,60 de côté se prêtait à merveille à un pareil usage. Mais il est évident que tout cela n'a de but et de sens que lorsqu'on se transporte par la pensée au désert. On a donc tort de s'étonner que l'autel de Salomon ait été bâti sur des dimensions et sur un dessin assez différent. – Interpréter les textes comme le font les critiques, c'est montrer qu'on les lit les yeux fermés et avec un parti pris d'avance. –

Le tabernacle est fait, avant tout, pour le désert, nullement pour la Palestine : Celui qui a mis par écrit les prescriptions relatives au tabernacle, savait bien que les tribus ne demeureraient pas toujours groupées autour de cet édifice portatif ; il n'ignorait pas, non plus, que les Lévites s'écarteraient un jour de leur sanctuaire, par conséquent, les prescriptions qu'il traçait ne pouvaient avoir à ses yeux qu'une durée transitoire. C'est tout au plus s'il désirait qu'on en conservât l'esprit et qu'on s'inspirât, dans une certaine mesure, de leur tendance, dans l'organisation du culte, une fois qu'on serait parvenu dans la terre promise. C'est un maximum qu'on peut admettre, mais on ne saurait aller au-delà, sans interpréter les textes à faux.

« Il suffit de trouver « l'équivalent en « Palestine. »

5°. – Les critiques commettent donc, sur ce point, une exagération manifeste. Il n'est pas nécessaire, à parler rigoureusement, que nous retrouvions, partout et toujours, un tabernacle portatif, bâti sur le même modèle et sur les mêmes dimensions, ayant absolument la même forme et comprenant les mêmes pièces. Le tabernacle portatif, était fait, avant tout, pour le désert, sinon uniquement pour le désert ; il n'y a aucune nécessité de le retrouver en Palestine et cela

pendant une période qui dure cinq cents ans environ (I Rois VI, 1). Il suffit que nous y trouvions l'équivalent.

« Autre exagération commise par les critiques. »

6°.– Un autre procédé uniformément employé par les critiques est de rejeter toutes les mentions que l'on fait, de temps en temps, d'une des parties de ce tabernacle. Ces mentions, suivant eux, ne prouvent rien, parce qu'elles ne prouvent pas l'existence d'un tabernacle exactement semblable à celui de l'Exode-Nombres. Ils avouent, par exemples qu'on ne peut pas contester l'existence de l'Arche, mais l'Arche disent-ils, ne suffit pas; il faut avoir le tout: parvis, charpente en bois, autel, peaux de phoque, cuillers, fourchettes et tout l'attirail. Si les documents ne mentionnent pas tout cela, ils ne prouvent pas l'existence du tabernacle.

Il n'est pas moins évident, ce nous semble, que l'École commet ici une grosse exagération, car il est faux, ainsi que l'affirme J. Welhausen à plusieurs reprises, que « d'après la loi, l'Arche et le tabernacle appartiennent nécessairement l'un à l'autre; que l'un ne peut pas exister sans l'autre; que le tabernacle doit accompagner partout le symbole de la présence de Jéhovah (1). » Ce qu'affirme ici le professeur de Marbourg n'est pas exact; on n'a pas l'ombre d'une preuve que l'Arche et le Tabernacle fussent toujours et partout inséparables; on n'a pas l'ombre d'une preuve que les deux objets eussent la même valeur comme symboles religieux. On a, au contraire, la preuve qu'il en était autrement. L'arche allait, toute seule, pendant les marches et elle avait tant d'importance qu'on l'enveloppait dans les couvertures du tabernacle, avant de la remettre entre les mains des Lévites; et c'étaient les prêtres seuls qui avaient le pouvoir de la couvrir! (Nombres IV, 5-6). Il suffit, d'ailleurs, de lire le texte de l'Exode XXV, pour s'apercevoir de la vérité de ce que nous disons. L'arche est placée au premier rang, parce qu'elle est le symbole de la présence de Jéhovah. Elle est cachée à tous les regards et Dieu est censé habiter entre les chérubins qui la recouvrent de leurs ailes. C'est donc le principal symbole parmi ceux qu'on nous

(1).– J. Welhausen, Prolegomena, p. 41.–

décrit à propos du Tabernacle. Celui-ci fait l'office de boîte par rapport à tout le reste; mais rien ne le lie indissolublement à l'Arche; tout ce qu'on peut admettre c'est que si, en Palestine, on construit un édifice pour y déposer l'Arche, cet édifice devra ressembler, dans une certaine limite, au tabernacle.

Si, par conséquent, l'Arche demeure connue pendant la période qui sépare Moïse des Rois, on peut dire qu'on a ce qui constituait, au désert, la partie la plus importante du tabernacle; et, bien qu'on ne puisse pas conclure de l'existence de l'Arche à l'existence du tabernacle, puisque les deux objets ne sont pas indissolublement liés l'un à l'autre, on peut affirmer cependant, que l'existence de l'Arche crée une grande présomption en faveur de l'existence du tabernacle, parcequ'on ne peut pas expliquer autrement son apparition. Les seuls documents que l'on possède les relient l'un à l'autre, au moins à leur origine. Quand l'Arche est mentionnée pour la première fois, dans Samuel et les Rois, il y a longtemps qu'elle existe et qu'elle est considérée comme le symbole de la présence de Jéhovah au milieu d'Israel.

„Les Codes sacerdotal „ et Deutéronomique „ n'ont pas la portée „ absolue que leur at- „ tribuent les critiques.

7°.— Nous devons observer enfin que les critiques attribuent ici à la législation du code sacerdotal une précision et un caractère définitifs qu'elle n'a pas, lorsqu'il s'agit de l'avenir. Sur l'avenir on ne dit rien, absolument rien; on ne s'occupe que du présent. L'avenir prendra soin de lui-même. Tout ce qui le regarde est si vague qu'on ne peut pas prévoir au juste ce qu'il sera; et c'est une circonstance qui confirme bien l'opinion traditionnelle. Si Moïse a réellement écrit cette législation — qu'elle lui ait été suggérée par Dieu, oui ou non, peu importe — il a dû s'abstenir de légiférer pour l'avenir sur ces questions de détail; il a dû laisser à l'avenir à s'occuper, suivant les circonstances de temps et de lieu, de résoudre les problèmes qui l'intéresseraient. Comme simple politique, il agissait sagement en se contentant de tracer les grandes lignes.— S'il était réellement l'instrument de Dieu, il savait bien que Dieu n'abandonnerait pas son peuple et qu'il n'était pas le dernier des prophètes envoyés à Israel.

Tout ce que l'on peut déduire de cette législation, aussi bien que

de la législation Deutéronomique, c'est qu'une certaine centralisation du culte serait imposée un jour, au moins dans le culte public à Israël. Seul le code Deutéronomique va plus loin. Il annonce, pour l'avenir, un moment où cette centralisation sera de rigueur. Il n'y aura alors qu'un sanctuaire et qu'un autel; mais on ne peut pas dire quand, car tout cela est subordonné au choix que fera Jéhovah (Deut. XII, 5).—

Numéro deuxième.

Renseignements fournis par les documents.

1°.— Il suit, des observations que nous venons de faire, que nous ne devons pas demander aux documents de nous donner une liste des endroits où a été planté le tabernacle décrit dans l'Exode XXV-XXXI, et de nous y montrer toujours une construction portative, analogue à celle dont parle Moïse. C'est forcer le sens des textes que de raisonner ainsi; c'est les interpréter dans une signification contraire à celles qu'ils ont habituellement. Ce qu'on peut s'attendre à rencontrer raisonnablement dans les documents bibliques, c'est 1° l'existence d'un sanctuaire quelconque qui domine tous les autres.— C'est 2°. l'existence de tout ou partie d'un sanctuaire analogue au tabernacle mosaïque. Nous disons analogue, parce que l'identité ne résulte nullement des termes dont se sert l'Exode. Il est évident, en effet, que la même charpente et la même toiture n'auraient pas pu durer quatre ou cinq cents ans, à moins d'un grand miracle. Il aurait donc fallu les remplacer plusieurs fois; aux constructions vieillies et usées on aurait dû en substituer de nouvelles et de plus résistantes; et tout cela aurait dû être opéré plusieurs fois. Mais il faut ajouter en outre, que rien ne prouve que le tabernacle ait dû être reproduit toujours sur le même plan et dans la même forme. A une charpente portative on a pu substituer un édifice fixe et solide, en pierre et non en planche. La seule chose qu'on puisse supposer comme vraisemblable, c'est que le dessin général du tabernacle aura été reproduit et imité. Encore même faut-il ajouter que ce n'est qu'une supposition, car on

« Que faut-il demander aux documents? » — « Que ne doit-on pas leur demander—? »

ne peut pas citer un texte qui impose ce plan d'une façon rigoureuse.

„ Ordre qu'on va suivre dans l'étude suivante. „

2°.– Ces observations une fois faites, nous allons examiner les livres des Rois et de Samuel, et nous remonterons ensuite aux livres des Juges et de Josué. Nous commencerons par ce qui est plus clair, afin de jeter un peu de lumière sur ce qui l'est moins.

Titre premier.

Renseignements fournis par les Rois.

„ Pourquoi on se transporte tout de suite à l'inauguration du temple de Salomon. „

1°.– Si nous voulons nous faire une idée exacte du rôle qu'a joué le tabernacle dans le culte d'Israel, il est tout naturel que nous nous transportions immédiatement au récit relatif à la construction du temple de Salomon, puisque ce temple fait époque, qu'il termine une période de l'histoire du culte et en inaugure une de nouvelle. Si le Tabernacle portatif a joué un rôle, c'est avant le temple; le temple une fois debout, on ne peut pas s'attendre à en rencontrer des traces. C'est tout au plus si on en mentionnera quelquefois l'existence.

„ Ce qui est dit dans II Samuel de l'Arche de Jéhovah. „

2°.– Or, si nous nous transportons à cette époque, nous constatons, tout de suite, que l'histoire du culte sous David et sous Salomon s'ouvre par un fait fort singulier, par le récit de la translation de l'Arche. Nous avons parlé déjà de cette translation (Tome II, p. 38-53) et nous avons comparé le récit de II Samuel, VI, à celui de II Chroniques XIII-XVI. Pour le moment, nous laissons de côté le dernier et nous nous contentons du premier. Celui-ci montre, aussi bien que l'autre, que l'Arche est un objet sacré tout particulier, car on ne dérange pas trente mille hommes, l'élite de toute une nation, pour déplacer un objet ordinaire. C'est cependant ce que fait David (II Samuel VI, 1-2) et nous devons conclure de là que l'Arche est le palladium d'Israel. Ce n'est pas Jéhovah, mais c'est un symbole qui a un rapport particulier avec Jéhovah: C'est pour cela qu'on l'appelle „ l'Arche de Dieu, l'Arche où est invoqué le nom de Jéhovah des armées,

„ qui habite entre les Chérubins (II Samuel VI, 2) (1) L'observation que l'auteur de Samuel fait ici en passant est tout-à-fait conforme à ce qui est dit dans l'Exode XXV, 18-22. „ C'est de là, du propitiatoire du milieu des chérubins placés sur l'Arche du témoignage que je te ferai connaître tous les préceptes, que je te donnerai pour les fils d'Israel (Exode XXV, 22). — Transportée solennellement à Jérusalem et placée sous une tente préparée à cet effet, l'Arche fut l'objet d'une vénération particulière; on offrit devant elle des holocaustes et des victimes pacifiques (II Samuel VI, 17). Le récit du livre de Samuel s'arrête là-dessus, mais il est bien certain qu'il ne dit pas tout, et nous avons le droit de supposer que l'Arche, une fois déposée „ dans son lieu (בִּמְקוֹמוֹ) (2), sous „ la tente que David lui avait fait préparer (II Samuel VI, 17) „ n'y fut pas abandonnée comme un objet sans honneur. Ceci est très clair et très certain. Par conséquent, ce que les Chroniques (I Chroniq. XV-XVI) ajoutent est tout-à-fait conforme aux vraisemblances.

3°. — Mais allons plus loin: — Le livre de Samuel et l'histoire de David nous fournissent la preuve qu'en effet, l'Arche ne fut pas oubliée sous sa tente. David s'en souvint et il songea même à remplacer la tente ou le tabernacle portatif (אֹהֶל) par un véritable édifice, par un temple somptueux. „ Or il arriva, continue l'auteur de Samuel, que le Roi (David) habita dans sa maison, car Jéhovah lui avait „ accordé le repos (הֵנִיחַ) (3) contre tous les ennemis d'alentour. Or, le

„ Texte important de „ II Samuel VII, 1-6. „

---

(1). — Voir II Rois XIX, 15: „ Seigneur Dieu d'Israel qui es assis „ (entre) les Chérubins. — Isaïe XXXVII, 16. — Ps. LXXX, 2; XCIX, 1; — I Chroniq. XIII, 6. —

(2). — La même expression revient dans I Rois VIII, 6. — Lorsque Salomon fait la dédicace du temple nouvellement construit et qu'il y introduit l'Arche, il est dit: „ Que les prêtres portèrent l'Arche de l'Alliance de Jéhovah dans son lieu, dans le sanctuaire du temple, dans „ le saint des saints, sous les ailes des Chérubins. — Voir Exode XXV, 10-22. —

(3). — Comparez cette expression avec Deutéronome XII, 10. — Voir plus bas. —

„ roi dit au prophète Nathan : „ Voyez : voilà que moi j'habite dans une
„ maison de Cèdre et l'Arche de Dieu habite au milieu de tentures
„ (הַיְרִיעָה). — Allez, dit Nathan au roi, et faites tout ce que vous avez
„ résolu dans votre coeur, car Jéhovah est avec vous. — Mais, dans
„ cette nuit-là même, Jéhovah dit à Nathan : „ Va dire à mon ser-
„ viteur David : Ainsi parle Jéhovah : Est-ce que tu me bâtiras une
„ maison pour que j'y habite ? — Je n'ai pas, en effet, habité dans
„ une maison, depuis le jour où j'ai fait monter les Israélites d'Egyp-
„ te, jusques à ce moment. — J'ai marché sous l'Ohel et le
„ Michecan (II, Samuel VII, 1-6)(1).

Ce passage est important pour le sujet que nous étudions, car 1° il nous montre la relation qu'il y a entre l'Arche et Jéhovah. Jéhovah n'a pas habité, personnellement et comme tel, au milieu des Israélites, mais il y a habité sous le symbole de l'Arche, entre les chérubins, figuré par une colonne de nuée ou de lumière quelconque (Exode XL, 32-33). Jéhovah s'identifie cependant avec l'Arche, et cela nous explique pourquoi cet objet est tenu en si grande vénération. — 2° Après ce premier point qu'il était très intéressant d'établir, nous apprenons, par le même passage, que, depuis la sortie d'Egypte, l'Arche a toujours habité sous un „ ohel „ et sous un „ michecan „. — Cette affirmation est confirmée, d'ailleurs, par le contexte : En effet, David, qui transporte solennellement l'Arche à Jérusalem, à la tête de ses sujets, l'établit sous une tente (ohel) et non dans un palais de mar-

---

(1). — Je ne crois pas que ce discours de Dieu ou de Nathan contienne tout ce que J. Welhausen veut y voir (Prolegomena, p. 45). — Les deux seuls faits qui y sont affirmés, c'est 1° que Jéhovah a habité jusqu'ici sous des tentes ou des tabernacles. — 2° qu'il en a changé, mais il n'y est rien dit de la richesse de ces tentes ou de leur forme particulière. — Rien, en effet, ne le demandait. — Toutefois, le simple bon sens laisse deviner qu'il y avait une différence entre la tente ou le tabernacle de Jéhovah et la tente du premier venu. — La seule lecture de II Samuel VI suggère la même conclusion. —

bre ou de cèdre. Cette conduite ne s'explique évidemment que de deux manières : Ou bien l'usage a été tel jusqu'à ce jour, et David croit devoir s'y conformer jusqu'à nouvel ordre : ou bien David a l'intention de bâtir un édifice spécial pour loger l'Arche, et, dans ce cas, la tente, qu'il a dressée sur le mont Sion, est provisoire. Les deux motifs ont pu inspirer à David sa manière d'agir ; mais l'ensemble des documents montre qu'il a surtout voulu se conformer à l'usage.

Nous retrouvons, dans ce récit, les deux termes dont la Bible se sert indifféremment pour désigner le Tabernacle. Il est vrai que les deux expressions désignent quelquefois une partie seulement de l'édifice Mosaïque, mais très souvent aussi elles indiquent le tout, et c'est évidemment le cas, cette fois. Par conséquent, jusqu'ici l'Arche n'a eu pour demeure qu'une « tente ». Les deux mots n'ont l'article, ni dans le texte massorèthique, ni dans la version des Septante. On n'y a donc pas vu une allusion au tabernacle mosaïque proprement dit, et cela se comprend sans peine, après ce que nous avons dit, puisque le Tabernacle construit par Moïse avait été depuis longtemps remplacé par d'autres. — Tout cela concorde à merveille avec ce que nous a appris l'étude de la législation du Pentateuque ; mais ce n'est pas tout.

Nathan annonce à David que ce n'est pas lui qui bâtira le temple de Jéhovah. Ce sera son fils (II Sam. VII, 13) ; car les temps vaguement annoncés dans Deut. XII, 5, sont accomplis. Israel va avoir une demeure fixe ; il est entré dans le lieu de son repos (II Sam. VII, 10) ; Jéhovah va choisir le lieu où il fera habiter son nom. » — David se soumet à cette décision et émet une belle profession de monothéisme (II Sam. VII, 22-28), que nous signalons aux critiques de l'École de Kuenen.

4°.- Dans le second livre de Samuel, il n'est plus question de « Salomon et son temple » bâtir un temple à Jéhovah, mais, dès que nous ouvrons les Rois, nous retrouvons ce projet. Salomon n'est pas plus tôt monté sur le trône qu'il songe à exécuter les desseins de son père. Et, en effet, il se met à l'oeuvre et, au bout de sept ans, la onzième année de son règne, l'édifice est terminé (I Rois, VI, 38). Il en fit donc solennellement la dédicace, avec son peuple, les prêtres et les Lévites (Ibid. VIII, 1-4). Or, nous lisons, dans ce récit, que ce prince fit transporter solennellement l'Arche

du mont Sion dans le temple. On la déposa dans le saint des saints sous les chérubins, les barreaux passés dans les anneaux. Dans la même occasion, on plia le Tabernacle du témoignage et on le casa, avec tous ses ustensiles, soit dans le temple, soit dans les magasins qui y étaient attenants (I Rois, VIII, 4). –

« Objections que les « critiques font sur « ce récit. »

5°. -- Nous trouvons donc mentionnés ici, l'Arche, le Tabernacle, et les ustensiles, c'est-à-dire, sous une appellation générique, tout ce que nous connaissons déjà par le Pentateuque. Il est vrai que les critiques se défont de ce passage, en supposant, ou que cet ohel-moëd, ce tabernacle de la réunion, n'est que la tente sous laquelle l'Arche avait été placée par David (II Samuel VI, 17); ou que le verset I Rois VIII, 4 est une interpolation (1). Dans la première hypothèse, disent-ils, cela ne prouve pas l'existence du Tabernacle Mosaïque; dans la seconde, il faut simplement admettre que quelque Juif a cherché à retrouver, dans l'histoire, ce tabernacle, et que, ne l'y ayant pas aperçu, il l'y a mis.

D'ailleurs, ajoute J. Welhausen: « où est l'autel mosaïque » des holocaustes? - il était cependant aussi important et aussi saint » que le tabernacle lui-même (2). »

a). Réponse à la « première hypothèse »

a) Nous pourrions répondre que la première hypothèse n'est guère vraisemblable, parce que la tente de l'Arche, établie sur le mont Sion, ne paraît pas avoir été un vrai tabernacle, un tabernacle muni de tous ses ustensiles; mais, si elle avait tous les ustensiles elle pouvait bien, en effet, avoir reçu le nom d'ohel-moed, parce qu'elle avait succédé à un tabernacle descendant originairement du tabernacle mosaïque. Nous ne prétendons pas et personne ne prétend que le tabernacle mosaïque ait subsisté, sans être renouvelé, jusqu'à l'époque de Salomon. Quant à l'autel des holocaustes, c'est à tort qu'on signale son absence, car il est compris sous cette expression générique: « et tous ses ustensiles. » De plus, comme cet autel n'était point solide, comme il était simplement formé d'une caisse vide dans laquelle on pouvait empiler de la terre ou des pierres, on

(1). - Jules Welhausen, Prolegomena, p. 43-44. - (2). - Ibid. p. 44.

comprend qu'on n'en ait pas fait mention. Les pierres ou la terre dont il avait été rempli, restèrent là où il était établi. Quant à la caisse elle-même, elle n'avait pas autant d'importance que le tabernacle et ne méritait pas d'être mentionnée à part, puisqu'elle ne pouvait rendre aucun service (1).

b).– En ce qui concerne l'interpolation dont on nous parle, les réflexions se présentent d'elles-mêmes. Il est évident, en effet, que c'est un moyen facile de se tirer d'embarras; mais les critiques y recourent bien souvent et le procédé finit par paraître usé. De plus, à quelle époque aurait-on pratiqué cette interpolation ? – Ce n'est pas évidemment avant la composition du code sacerdotal, c'est-à-dire, avant l'an 450 ou 440; car on ne pouvait pas songer à interpoler le verset I Rois VIII, 4, avant d'avoir inventé le tabernacle mosaïque. Mais c'est prêter aux Juifs une habileté dans la friponnerie qui n'est pas commune. En effet, d'après les systèmes reçus chez les critiques, l'auteur du code sacerdotal aurait copié le temple de Salomon dans les Rois pour faire son Tabernacle Mosaïque, et lui ou un autre aurait rendu gracieusement aux Rois ce qu'il leur avait emprunté. Cela, il faut le reconnaître, n'est guère vraisemblable. (2) b). « Réponse à la seconde hypothèse. »

---

(1).– Comme curiosité je recommande les observations que Wellhausen fait dans le texte et en note.– En note, il accuse l'interpolateur d'avoir supprimé, dans le récit de la construction du temple, ce qui avait rapport à l'autel des holocaustes; et, en effet, l'autel est mentionné (I Rois VIII, 64; II Rois XVI, 14, 15), il n'est point décrit, sauf dans les Chroniques.– J. Wellhausen croit même que, si on a supprimé cette description de l'autel de Salomon, ç'a été pour donner à entendre que l'autel du Tabernacle l'avait remplacé.– On n'est pas plus machiavélique que ces faussaires Juifs dont nous parlent les critiques contemporains ! – Tout cela est-il bien croyable ? –

(2).– A. Kuenen (The Hexateuch, p. 188-189) croit reconnaître dans I Rois VIII, 1-11, une foule de retouches et d'interpolations. – « Les prêtres et les Lévites » (v. 4) lui sont suspects.– « L'Arche de Jéhovah » (v. 1) », « toute l'assemblée d'Israel (v. 5) les saints des

"Rapports entre le temple de Salomon et le Tabernacle. - Hypothèse absurde faite par les critiques."

6°.- On avoue également qu'entre le temple de Salomon et le Tabernacle il y a des rapports incontestables, mais on affirme que c'est l'auteur du Code sacerdotal qui a copié le temple et non l'architecte du temple qui a copié le tabernacle Mosaïque [1]. - Seulement on doit avouer que cette opinion est contraire à toutes les attestations, car tout ce qui est dit dans les Rois et dans Samuel suppose que David et Salomon ne font que réaliser, au moins, dans une certaine mesure, les prescriptions laissées par Moïse. Si le Tabernacle Mosaïque a jamais existé, on comprend à merveille que les architectes de Salomon s'en soient inspirés et aient songé à construire un édifice reproduisant les lignes générales du tabernacle. Une imitation quelconque se comprend dans ce cas.

"Ce qu'il y a d'extraordinaire, de moralement impossible, dans la théorie de l'École critique."

7°.- Si, au contraire, l'auteur du code sacerdotal a copié, dans son tabernacle, le temple de Salomon, que d'efforts et de recherches n'a-t-il pas dû faire ?- Et cela dans quel but ?- Uniquement pour satisfaire un besoin archéologique, pour trouver au temple de Salomon, qui avait disparu depuis cent cinquante ans, un précédent ou une consécration !!! On ne peut pas admettre, en effet, que cet écrivain ait eu la pensée de faire une loi sur la centralisation du culte; car cette loi n'y est pas, si elle y est (Lévit. XVII, 1-10), elle n'a rapport qu'au désert !- Et plutôt que d'admettre dans I Rois VI-VIII une imitation d'Exode XXV-XL, on veut que l'Exode XXV-XL ne soit que le développement de I Rois VI-VIII, mis par écrit après la captivité, par un scribe "plat et sans talent", pour une génération essentiellement attachée à la tradition !- Il nous semble qu'à choisir entre ces deux hypothèses, la première est infiniment plus vraisemblable que la seconde; car il est déjà très difficile qu'un scribe quelconque de l'an 500-444 ait pu songer à inventer un précédent mosaïque pour une centralisation reçue en fait. Cette passion de justifier, à l'aide d'un document archéologique fabriqué de toutes pièces, une loi reçue de tout le monde ne se comprend guère. Mais, se comprendrait-elle,

---

saints" (v.6) etc lui paraissent dûs à l'auteur du code sacerdotal ou à un recenseur qui a travaillé dans le même courant d'idées. - (1) Ibid. p.37-43.

on a de la peine à admettre que ce scribe soit allé compulser les Rois, pour en extraire des mesures et reproduire, sous une forme portative, les lignes générales du temple de Salomon. Si tout cela est vrai, comme le prétendent les critiques contemporains, il faut avouer que les Juifs ne ressemblent en rien aux autres peuples. Leur histoire même refaite par l'École évolutioniste est pleine d'imprévu, d'étrange, d'étonnant et de mystérieux.

« Conclusion qu'il faut tirer de ces textes et de ces faits. »

8°. — Si nous prenons les documents dans leur sens naturel et obvie, nous constatons donc, vers l'an 1000, l'existence d'un édifice portatif qui rappelle le tabernacle mosaïque, par son nom, par sa disposition, par son arche, par sa destination et son ameublement. Il s'agit maintenant de retrouver les traces de ce sanctuaire dans les temps antérieurs et de refaire son histoire jusqu'au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne.

Titre deuxième.

Le tabernacle Mosaïque des Rois à Moïse.

« L'Arche est bien antérieure à David et à Salomon. L'Arche à Gabaah et à Qiriath-Yearim. »

1°. — Si nous nous occupons, d'abord, de la partie principale du tabernacle, nous voulons dire, de l'Arche, « entre les chérubins de laquelle habite Jéhovah », nous constatons, tout de suite, qu'elle n'est pas inconnue, bien longtemps avant Salomon et David. Ainsi, lorsque David la transporte en grande pompe à Jérusalem pour la placer sous la tente qu'il lui a fait préparer (II Samuel VI, 13-17), il va la prendre à Gath, dans la maison d'Obed-Edom (1) (Ibid. 10-12), chez lequel

---

(1). — Rien ne montre mieux dans quel esprit est accompli le travail de l'École critique que les réflexions faites par J. Welhausen à propos d'Obed-Edom — Ce savant admet, sans sourciller, que ce personnage était un soldat et un philistin ! » — « L'Arche dans la maison d'un soldat et d'un philistin, dit-il, et devenant une source de bénédictions, au lieu d'une source de malheur ! » (Prolegomena, p. 43). — En note, le professeur de Marbourg reproche au Chroniqueur d'avoir fait d'Obed-

elle avait séjourné trois mois. Auparavant, il était allé la prendre à

Edom un lévite. — Pour ma part je n'ai pas l'ombre d'un doute que le Chroniqueur ne soit infiniment moins coupable que Welhausen. — Le Chroniqueur est au moins dans la note de I Samuel VI, 14-21; VII, 1; II Sam. VI, 6-9. Il conclut que Obed-Edom doit être un lévite, mais sa conclusion est en harmonie avec tout l'ensemble du récit. — Sur quoi, au contraire, Welhausen s'appuie-t-il pour affirmer que Obed-Edom était un soldat et un philistin? — Ce n'est pas certainement sur le contexte lointain, sur I Samuel V-VI, car l'Arche a été pour les Philistins une cause de malheurs. Ce n'est pas davantage sur II Samuel VI, 6-9, car l'Arche touchée par Ouzza a donné la mort à celui-ci. — Pour affirmer que l'Arche a été une source de bénédictions pour un soldat et pour un philistin, il faudrait avoir des textes clairs, des preuves indiscutables. — On n'avance de pareilles monstruosités qu'à bon escient. — Où sont donc les preuves de Welhausen? — Elles se résument toutes dans ce mot „Gethéen!„ — Obed-Edom, dit Welhausen, était de Gath. — Or, Gath est une ville des Philistins. — Donc Obed-Edom était un philistin. — S'il était philistin, il ne pouvait être que soldat; c'était un de ces soldats que David avait pris à sa solde. — De là „l'Arche dans la maison d'un soldat et d'un Philistin!!! — Voilà comment on traite la Bible! — Nous ne craignons pas de le dire: de tels procédés sont monstrueux et ils se répètent si souvent qu'il est difficile de ne pas les croire intentionnels. — Pour renverser tout l'échaffaudage de Welhausen, il suffit d'observer que le Geth ou le Gath, dont il est question ici, n'était pas certainement le Gath des Philistins. — Le Geth dont parle II Samuel VI, 10 était sur le chemin qui menait de Gabaâh ou Qiriath-Yearim à Jérusalem; par conséquent, il était à une assez grande distance de la cité royale et philistine de Gath. — Welhausen dira-t-il que l'adjectif Géthéen indique simplement qu'Obed-Edom était originaire de Gath, chez les Philistins, et non qu'il habitait un village appelé Gath et situé en Juda, Dan ou Benjamin? — On lui répondra que ce n'est pas vraisemblable, parce qu'un soldat philistin soldé par David aurait eu

Gabäa, chez Abinadab, suivant Samuel (II, Ch. VI, 3), à Qiriath Yearim suivant les Chroniques (I Chroniq. XIII, 5-6), ce qui paraît accuser une différence; mais, quand on se transporte dans I Samuel VI, 14-21; VII, 1-2, tout s'explique, car nous lisons en cet endroit : „ Les hommes de Qiriath - Yearim vinrent, emportèrent l'Arche de Jéhovah et „ la déposèrent dans la maison d'Abinadab, à Gabäah. Ils consacrèrent „ Eléazar, fils d'Abinadab, pour garder l'Arche de Jéhovah (I Sam. VII, „ 1).„ Qiriath - Yearim et Gabäah devaient être deux localités qui se touchaient et Abinadab habitait peut-être entre les deux. -

2°. - On était alors, au commencement de la judicature de Samuel, L'Arche vers la fin et peu après le pontificat d'Eli. du pontificat d'Eli.„

L'histoire de l'Arche se trouve, en effet, intimement mêlée à celle de la fin d'Eli; c'est parce que l'Arche fut prise par les Philistins, dans une bataille où les deux fils d'Eli trouvèrent la mort, que le prêtre Eli tomba à la renverse, en recevant ces mauvaises nouvelles et mourut sur le coup : „ Un grand désastre a fondu sur le peuple; „ tes deux fils, Ophni et Phinéès, sont morts et l'Arche de Dieu a été „ prise. - Or, lorsque Eli entendit nommer l'Arche de Dieu, il tomba „ de son siège, à la renverse, sur le seuil de la porte, et, s'étant fracturé „ le crâne, il mourut (I Sam. IV, 17-18). - Prise par les Philistins, l'Arche fut déposée dans le temple de leur Dieu Dagon à Achdod; mais le temple, la ville et le pays des Philistins furent accablés de tant de calamités (I Samuel V) que, dégoûtés de leur capture, les Philistins se mirent en devoir de la restituer après l'avoir gardée sept mois (I Sam. VI, 1). - Ils la renvoyèrent aux Israélites sur un chariot, en laissant aux bêtes qui le traînaient le soin de trouver elles-mêmes leur che-

---

son domicile à Jérusalem et non pas à plusieurs lieues de la ville. - En tout cas, on lui objectera que tout ce qu'il dit n'est qu'une simple conjecture et une conjecture dénuée de fondement. - Plus loin (Prolegomena, p. 130) Obed - Edom n'est plus un simple soldat, c'est un capitaine, sans doute parce que, aux yeux de Wellhausen, un simple soldat ne pouvait pas être préposé à la garde de l'Arche! -

min. Après quelque temps passé à Beith-Chémech (VI, 14-20), l'Arche arriva donc à Qiriath-Yearim ou Gabaâh. — Il y avait probablement huit ou neuf mois, qu'elle avait été extraite du tabernacle ou du temple de Silo (IV, 3-5; VII, 1)

„L'Arche et le temple „ou le Tabernacle de „Silo."

3°. — L'Arche était à Silo, depuis un temps indéfini, puisque nous l'y rencontrons, dès avant la naissance de Samuel, et elle était vraisemblablement en cet endroit, depuis qu'il y avait là un sanctuaire consacré à Jéhovah. Or, si nous cherchons à déterminer le commencement de cette période, nous nous reportons successivement à Juges XXI, 19 qui nous fait connaître exactement la situation de cette localité. Elle était au nord de Bethel, à l'est du chemin qui va de Bethel à Sichem. Et, en effet, les Juges signalent expressément la présence de l'Arche en cet endroit (Juges XX, 18, 26-28. Cfr. XIX, 18). Enfin, Josué XVIII, 1 et Josué XIX, 51, nous apprennent que le Tabernacle Mosaïque fut établi dans cette localité, peu après la conquête. Deux passages de Josué, trois passages des Juges et les quatre premiers chapitres de Samuel, voilà tout autant d'autorités attestant que Silo a été de bonne heure en possession du sanctuaire de Jéhovah. Nous pouvons ajouter que Jérémie affirme (VII, 12-14) la persistance de la tradition, quatre cents ans après la construction du temple de Salomon, car il fait dire à Jéhovah: « Allez donc vers mon lieu, où „ j'ai établi mon nom à Silo, tout d'abord, et voyez comme je l'ai „ traité à cause des fautes de mon peuple Israel. Je traiterai cette „ maison (le temple de Salomon), où a été invoqué mon nom et „ dans lequel vous avez confiance ... comme j'ai traité Silo!„ — Il fallait que le souvenir fut bien vivace et bien constant pour que le prophète s'exprimât ainsi, car, sans cela, ses menaces n'auraient pas eu de sens. — Or, les menaces de Jérémie avaient un sens très clair pour ses contemporains, ainsi qu'on peut le voir déjà et qu'on le verra bientôt plus clairement.

„Le sanctuaire de „Silo est-il bien le „tabernacle Mosaï-„que?"

4°. — Mais ce sanctuaire de Silo, dont on ne peut contester l'existence, était-il bien le tabernacle Mosaïque? — Il n'y aurait pas lieu, ce semble, d'en douter, car un grand nombre d'autorités affirment ou insinuent le fait. Ainsi Josué, les Juges, Samuel,

les Rois, Jérémie, tous sont d'accord pour nous montrer, dans le temple ou le tabernacle de Silo, l'héritier du tabernacle Mosaïque. — Seulement ce serait bien peu connaître la critique biblique contemporaine que de supposer qu'elle s'incline devant tous ces témoignages concordants. — L'école dite critique ne se laisse pas désarçonner par toutes ces affirmations et voici de quelle manière elle traite chacune de ces attestations.

a) Les passages de Josué ne laisseraient pas de doute, s'ils étaient authentiques et si ce livre ne partageait pas le sort du Pentateuque, dans la critique contemporaine; mais Josué, d'après l'École de Kuenen, n'est qu'une compilation à laquelle le Jéhoviste, l'Elohiste, le Deutéronomiste et l'auteur du code sacerdotal ont fourni, chacun, leur appoint; par conséquent, les textes de Josué confirment tout au plus l'existence d'un sanctuaire de Jéhovah à Silo, existence qui est, d'ailleurs, bien attestée par Jérémie, Samuel et les Juges. L'auteur de Josué XVIII, 1; XIX, 51, n'aurait fait, d'après les critiques, qu'emprunter aux Rois et aux Juges, le fondement de sa narration, et, lui aussi, aurait entendu ces passages du tabernacle Mosaïque.

« Ce qu'on fait des passages de Josué. »

b) Les Juges XX, 20, 26-28, sont suspects aux critiques. En tout cas, les savants ne doutent pas que, dans I Samuel, I-IV, il ne soit question de toute autre chose que du Tabernacle Mosaïque, car le sanctuaire dont il est parlé en cet endroit est appelé: « Maison de Jéhovah » (I, Samuel I, 24) « Temple ou palais de Jéhovah (I Samuel I. 9; III, 3), et on ajoute même quelques détails qui ne répondent pas, dit-on, à la notion que l'Exode nous donne du Tabernacle Mosaïque. Ainsi, ce sanctuaire avait des portes massives (I Samuel I. 9); il contenait des habitations pour le personnel, puisqu'il est dit de Samuel « qu'il dormait dans le temple de Jéhovah, dans lequel se trouvait l'Arche de Dieu (I Sam. III, 3). » — Il est donc évident, disent les critiques de l'École de Kuenen, qu'il ne s'agit point là de l'édifice en planches ou en peau de phoque, dont l'Exode trace le plan.

« En b). Les passages du livre des Juges et de I Samuel. »

Nous avons déjà répondu à cette objection, en observant que rien ne prouve que le Tabernacle Mosaïque dût être éternellement

construit d'une façon portative. Il est, au contraire, conforme à toutes les vraisemblances, que, la première charpente une fois usée, on lui ait donné les proportions d'un édifice, en d'autres termes, qu'on ait bâti un édicule ou une maison imitant en partie le Tabernacle Mosaïque. Quelque joli que le tabernacle pût sembler au désert, il devait produire un effet médiocre au milieu d'une ville, en pays habité.

Il faut ajouter, d'ailleurs, que l'auteur de Samuel qualifie de tabernacle, d'« ohel moed », l'édifice dont il vient de parler, en se servant des noms de maison et de temple. Parlant, en effet, des fils d'Eli et de la manière dont ils se conduisaient, il nous apprend, entre autres désordres, « qu'ils couchaient avec les femmes qui venaient » prier à l'entrée (de l'Ohel Moed ou) du Tabernacle du témoi- » gnage (I Sam. II, 22). – On devine l'accueil que les critiques de l'École Nouvelle, font à cette observation : « Le passage (I Sam. II, 22b) est mal attesté », dit Welhausen (1). « C'est une interpolation ajoute-t-il plus loin (2) et, cette fois, A. Kuénen, lui fait écho (3).

Sur quoi s'appuie-t-on pour rejeter ce passage ? – On s'appuie, d'abord, sur le mot « Hékal » (Temple, Palais) dont l'auteur de Samuel se sert plusieurs fois. Ce terme ne convient pas, dit-on, à l'Ohel Moëd édifice essentiellement portatif ; mais les critiques abusent ici de la lexicographie, car, ils savent très bien que les mots s'écartent souvent de leur signification primitive et il est facile d'expliquer, dans ce cas, comment l'Ohel Moëd, après avoir désigné le tabernacle Mosaïque, a désigné plus tard ce qui en a pris la place. – En second lieu, on se rejette sur certains manuscrits des Septante, qui ne contiennent pas les mots, que nous avons cités tout-à-l'heure ; mais l'Hébreu les a ; le Syriaque les a ; le latin les a, et l'Arménien lui-même, quoique dérivant du Grec,

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 41. –
(2). – Ibid. p. 43. –
(3). – A. Kuénen, Hexateuch, p. 189, 199. –

les a (1). Or, il y a toute espèce de raisons qui expliquent pourquoi on a supprimé I Samuel II, 22 b, dans quelques exemplaires des Septante, tandis qu'on ne voit pas les raisons pour lesquelles on aurait ajouté cette phrase dans l'original et dans quelques exemplaires grecs. La présence d'un passage de cette nature, en cet endroit, parle d'elle-même, en faveur de son authenticité, et nous ne voyons aucune raison de la révoquer en doute. Suivant nous, les critiques rejettent ce témoignage sous un prétexte futile et qui ne peut pas faire beaucoup d'honneur à leur cause; si les partisans de l'opinion traditionnelle se conduisaient comme eux, ils ne manqueraient pas de le leur reprocher amèrement.

5°.– Voilà donc quel est le résultat de l'examen que nous avons fait dans la Bible et dans les ouvrages des critiques :

« Conclusions que les critiques tirent à propos de tous ces textes »

Deutéronome XXXI, 14-15, interpolé
Josué XVIII, 1; XIX, 51, interpolé ou ajouté postérieurement
I Samuel II, 22, b, interpolé.
I Rois VIII, 4, interpolé

N'est-ce pas une singulière manière de raisonner et n'y a-t-il pas lieu de se tenir sur la réserve, en présence de systèmes qu'on n'arrive à étayer qu'à l'aide de moyens aussi radicaux ?– Mais ce n'est pas tout, car, on a beau faire disparaître comme interpolés, les passages où figurent les mots « Ohel-Moëd », on n'arrive pas à détruire les traces d'un sanctuaire central à Silo. Jérémie VII, 14; XXVI; I Samuel, I-IV; Juges XIX, 18; XX, 20, 26-28; I Rois, III, 4; VIII, 1-4 attestent son existence et cela suffit pour nous per-

---

(1).– On peut voir dans l'édition Holmès-Parsons les divers textes grecs que l'on a de I Samuel II, 22 b.– La Péchito lit : ܘܕܡܨܥܪܝܢ ܗܘܘ ܠܢܫ̈ܐ ܕܡܨܠܝܢ ܗܘ̈ܝ ܒܡܫܟܢ ܙܒܢܐ : ils outrageaient les femmes qui priaient dans le tabernacle temporaire.– L'Arménien porte : Եւ որպէս ննջեցուցանէին զկանայս ուխտաւորս առ դրան խորանին վկայութեան. Et comment ils faisaient dormir les femmes qui venaient offrir leurs voeux à la porte du tabernacle du témoignage.—

mettre de voir là, à la fois, une continuation du tabernacle du désert, et un premier essai de la centralisation prévue par le Deutéronome. Quand on songe que ces neuf ou dix références à un sanctuaire central se rencontrent dans trois ou quatre livres qui n'ont pas pour but de tracer une histoire détaillée du culte, on trouve qu'elles sont suffisantes pour établir l'existence d'un sanctuaire central, faisant, en Palestine, aux premiers siècles de la conquête, l'office du tabernacle au désert. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que plusieurs de ces références comprennent des chapitres entiers. C'est ainsi, par exemple, que les sept premiers chapitres de I Samuel sont autant l'histoire du sanctuaire de Jéhovah que des guerres d'Israël contre les Philistins.

« Le tabernacle de « Silo, à partir de « Samuel. - Histoire « obscure. »

6°. — La partie la plus obscure de l'histoire du sanctuaire central n'est pas celle dont nous venons de parler, c'est celle qui suit, celle qui s'étend du moment où l'Arche sort du temple de Silo jusqu'à celui où elle entre dans le temple de Salomon.

L'Arche se sépare du sanctuaire (I Samuel IV, 4-5) pour accompagner les Israélites à la guerre, et elle n'y rentre plus ou du moins, ne paraît plus y rentrer; car, lorsqu'elle est rendue par les Philistins, elle passe à Kiriath Yearim-Gabaah, où elle demeure jusqu'au moment où David la transporte à Jérusalem (II Samuel VI, 1-17). —

Que devient le sanctuaire ou le tabernacle de Silo, une fois séparé de l'Arche? — Il est difficile de le dire d'une manière précise; ce qui est clair, c'est qu'à partir de ce moment on ne parle plus d'un sanctuaire ou d'un tabernacle à Silo. L'allusion qu'y fait Jérémie (VII, 12-14; XXVI) nous autorise à croire que ce sanctuaire fut ruiné durant la guerre des Israélites avec les Philistins (1), pendant l'oppression qui signala les commencements du règne de Saül; et c'est probablement à cela qu'il faut attribuer sa disparition dans l'histoire.

En tout cas, Jérémie est si formel dans son chapitre VII,

---

(1) — J. Welhausen admet aussi que le temple de Silo fut ruiné après la bataille d'Aphec, par les Philistins. — Prolegomena, p. 448. —

surtout dans son chapitre XXVI, qu'à lui seul il suffirait pour prouver l'existence d'un sanctuaire central à Silo. Un jour, lisons-nous dans le volume de ses prophéties, le prophète reçut l'ordre d'aller se placer sur la porte du temple et de dire aux allants et aux venants : „ Vous ne m'a-
„ vez pas écouté, mais voici que je vais traiter ce temple comme
„ j'ai traité Silo ; je ferai de cette ville un objet de malédiction pour
„ tous les peuples de la terre. Or, les prêtres, les prophètes et tout le peu-
„ ple entendirent Jérémie prononçant ces paroles contre le temple de Jé-
„ hovah ; et, quand Jérémie eût fini de débiter ce que Jéhovah lui avait
„ commandé de dire à tout le peuple, prêtres, prophètes et peuple se
„ saisirent de lui, en disant : „ Qu'il meure ! „ Pourquoi a-t-il osé pro-
„ phétiser au nom de Jéhovah, en disant : „ ce temple sera traité
„ comme Silo ! „ [1] Cette ville sera dévastée et il n'y aura plus d'ha-
„ bitants. — Toute la foule se rassembla donc autour de Jérémie, dans le
„ temple de Jéhovah. — Les princes de Juda ayant entendu le tumulte,
„ montèrent du palais royal au temple de Jéhovah et s'assirent à
„ la porte neuve du temple. — Prêtres et prophètes dirent alors aux
„ princes et à tout le peuple : „ Cet homme mérite de mourir, car il
„ a prophétisé contre cette ville, ainsi que vous l'avez entendu de vos
„ propres oreilles „. — Jérémie répliqua aux princes et à tout le peuple :
„ Jéhovah m'a envoyé dire contre le temple et contre cette ville, tout ce

---

(1). — Mr Renan admet l'existence de ce temple à Silo ; mais, comme toujours, il mêle le vrai au faux. Ainsi, il nous renvoie à Amos VII, 13 ; IX entier (?), Osée IX, 4 etc, etc. „ Silo ou Béthel, dit-il eut son temple,
„ moins développé que celui de Jérusalem (Voir Amos VII, 13, IX entier ;
„ Osée IX, 4 et Jérémie VII, 12 et suiv. XXVI, 9 ; peut-être ci-dessus, p 524).
„ L'inscription de Mésa, lignes 17-18, suppose également qu'il y avait un tem-
„ ple en Israël. En tout cas, l'expression „ du temps où la maison de
„ Dieu était à Silo „ désigne une période qui dura jusqu'à la fin du royaume
„ d'Israël. II Sam. XII, 20 montre l'expression „ Maison de Dieu „ em-
„ ployée avant la construction du temple de Salomon. „ — E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 1er Décembre 1886, p. 528-529, note. —

„ que vous avez entendu (Jérémie XXVI, 6-12) „. – Le récit continue assez longtemps : Les princes prennent la défense de Jérémie et finissent par le soustraire à la vengeance des prêtres et des prophètes, en citant l'exemple de Michée, qui avait, lui aussi, prophétisé contre le temple, sans être mis à mort.

N'aurions-nous que ce texte, que l'existence et le rôle du tabernacle ou du sanctuaire de Silo seraient mis hors de doute. Ce sanctuaire est opposé au temple de Salomon. Il a donc dû jouer auparavant, à peu près le même rôle que le temple a joué depuis ; et, en effet, Samuel, les Juges et Josué l'attestent fort clairement. De plus, Jérémie nous apprend que l'histoire de ce sanctuaire était connue et il nous dit que ce premier sanctuaire avait été détruit en punition des fautes d'Israël, comme le temple de Salomon allait être détruit en punition des fautes de Juda. Ce passage confirme donc et éclaircit ce que nous lisons dans les livres de Josué, des Juges et de Samuel (1).

(1). – J. Welhausen (Prolegomena, p. 19) n'ose pas contester que le temple ou le tabernacle de Silo n'ait été considéré comme le prototype du temple de Salomon „ c'est-à-dire comme le seul lieu de culte légitime „ auquel Jéhovah avait accordé tous les holocaustes des Israélites (Jérem VII, 12 ; Sam. II., 27-36). „ Seulement il considère cela comme une idée moderne transportée dans le passé. – Mais en a-t-il le droit ? – Jérémie sans doute est de la fin du septième siècle avant l'ère chrétienne, mais Samuel est plus ancien. – Sur quels documents peut s'appuyer Welhausen pour taxer d'erreur Jérémie et Samuel ? – Il n'a absolument rien à alléguer, et lui, critique du XIXe siècle, commet la faute qu'il reproche à Jérémie et à Samuel, avec cette différence toutefois que trente siècles le séparent des événements, tandis que Jérémie et Samuel en sont séparés, tout au plus, par quatre ou cinq cents ans. – De plus, J. Welhausen affirme (Prolegomena, p. 49) que Jérémie a été amené à considérer le tabernacle de Silo comme le prototype du temple, à cause de ses rapports avec l'Arche. – Mais sur quoi s'appuie ce docte critique ? – Absolument sur son imagination, car Jérémie ne nomme l'Arche, ni dans le chapitre VII, ni dans le chapitre XXVI, ni

7°. – Bâtit-on un tabernacle sur le modèle de celui de l'Exode pour loger l'Arche à Qiriath-Yearim ? – Il n'en est rien dit. La fin de la judicature de Samuel et le commencement du règne de Saül révèlent un certain désordre et trahissent une espèce de désorganisation dans le culte public. Pendant les querelles de Saül et de David, il est fait mention d'un sanctuaire à Nob ou Nobé, et le culte a l'air d'y être constitué d'après les lois mosaïques. Achimélech fils d'Achitob y remplit les fonctions sacerdotales, avec 85 autres prêtres, qui sont mis à mort par ordre de Saül. Abiathar seul s'échappe et va rejoindre David, auprès duquel il officia plus d'une fois (I Samuel XXI–XXII). – Plus loin, on voit qu'il y a un culte assez régulier sous David, car il est question d'un « temple » ou d'une « maison de Jéhovah » en apparence voisine du palais royal; (II Samuel XII, 20. De plus, Tsadoq et Abiathar ont l'air de faire les fonctions de grands-prêtres (II Sam. XV, 24-37), mais on ne nous dit pas en quel endroit se font les cérémonies. Seules, les Chroniques affirment que le sanctuaire principal était à Gabaon (I Chroniques XVI, 39; XXI, 29) et c'est là, en effet, que Salomon, allant offrir un sacrifice dès le commencement de son règne, a la vision où Dieu lui promet de lui accorder la sagesse en partage. (I Rois III, 4). Ce détail fourni par les Rois confirme

---

nulle part ailleurs. – Si on n'avait que Jérémie, on ne saurait pas s'il a jamais existé une Arche de Jéhovah. – Les assertions de Welhausen sont donc plus que gratuites; elles sont juste le contraire de ce qu'on peut appeler « critique ». – Pour se permettre des suppositions semblables aux siennes, il eût fallu que Jérémie nommât l'Arche, à côté du temple de Silo. – Ce qu'il y a encore de pis c'est que le professeur de Marbourg s'exprime ainsi : Jérémie – à cause de l'Arche, mais non pas nécessairement en suivant la tradition etc ! – Comment Welhausen peut-il savoir si Jérémie suit ou ne suit point la tradition, puisqu'il ne nomme même pas l'Arche ? –

le renseignement que nous trouvons dans les Chroniques (1). Il montre qu'à une époque impossible à fixer, le tabernacle avait été transféré de Silo à Nobé et de Nobé à Gabaon. Ces localités étaient, d'ailleurs, assez voisines les unes des autres et elles touchaient presque à Qiriath Yearim. Par conséquent les changements d'un endroit à un autre ont pu se faire assez facilement; mais nous ignorons les raisons qui les ont motivées.

---

(1) – En passant, je signalerai la façon inexacte dont J. Welhausen analyse les textes. Il prétend que le Chroniqueur ne reproduit pas exactement I Rois III, 1-4, et il ajoute, à propos de ce dernier passage: „ Ce texte ne dit rien du Tabernacle Mosaïque qui, (d'après le Chroniqueur), eut été établi à Gabaon, mais, de plus, il affirme expressément que Salomon offrit un sacrifice sur un haut-lieu, (comme tel) et il l'excuse sous le prétexte qu'un temple n'avait pas été bâti encore à Jehovah.„ (Prolegomena. p. 40). – Voici le texte de I Rois III, 3-4. – „ Salomon aima Jehovah, allant dans les voies de David son père. Seulement il immolait et offrait de l'encens sur les hauts lieux. – Le roi (Salomon) se rendit à Gabaôn pour y offrir un sacrifice; car c'était la grande Bāmāh (ou haut lieu). Salomon offrit mille holocaustes sur cet autel. –„ 1° Je ne vois pas du tout qu'on excuse Salomon d'être allé à Gabaôn. – 2° Je vois, au contraire, qu'on donne la raison pour laquelle il alla à Gabaôn. C'était la grande bāmāh. – 3° Cette appellation sans doute pourrait faire croire que ce sanctuaire n'était qu'un haut-lieu plus important que les autres. Toutefois l'épithète de „grande„ indique qu'il y avait une raison à cette prééminence et, en rapprochant ce passage des autres, il y a lieu de croire que le Tabernacle Mosaïque était en cet endroit. C'est pourquoi Gabaôn était qualifié de „ grande bāmāh „. – Je ne crois pas qu'une pareille analyse de textes soit conforme aux règles de la critique. – La preuve que le mot bāmāh n'a point par lui-même la mauvaise signification qu'y voit J. Welhausen, c'est que les Chroniques – un livre lévitique pourtant. – l'appliquent plusieurs fois à Gabaôn où se trouvait, d'après elles, le Tabernacle mosaïque (I Chron. XVI, 39; XXI, 29; II Chroniq. I, 3). –

> „Conclusions en ce „qui regarde le tabernacle pendant la „période des Juges."

8°.– En somme, si nous prenons les textes dans leur sens obvie et si nous ne recourons pas trop aisément au moyen qu'adoptent les critiques, à l'interpolation, nous voyons que les traces d'un sanctuaire central jouant le rôle du Tabernacle Mosaïque ne manquent pas dans l'ancienne littérature hébraïque. Après avoir été établi à Silo pendant des siècles, il a été transféré successivement à Nobé, à Gabaôn, peut-être même ailleurs. Il se trouvait dans cette dernière localité, lorsque Salomon monta sur le trône (I Rois, III, 2-4) et le remplaça par le temple qui porte son nom (I Rois VIII, 1-8), dans l'histoire Israélite. On voit donc que l'Ohel-Moed „ de l'Exode ne s'est pas évanoui sans laisser de traces de son passage à travers l'histoire. On peut encore les retrouver et elles suffisent, dans l'ensemble, à justifier ce que nous apprend le Pentateuque. On fait cependant contre l'existence de ce tabernacle une objection, qui, de prime abord, paraît grave: „ Si le sanctuaire central, nous dit-on, „ existait avant le temple de Salomon; d'où vient qu'on offrait les sa- „ crifices en tant d'endroits différents ? – Cela ne semble guère confor- „ me à la législation de l'Exode et du Lévitique. „ – Nous allons examiner cette objection dans le paragraphe suivant:–

Paragraphe deuxième.

De la multiplicité des autels sous les Juges et les Rois.

> „Sacrifices offerts „par de saints personnages en divers „endroits et conclusions qu'on en tire."

1°.– En parcourant les livres des Juges, de Samuel et des Rois, on remarque assez souvent que des sacrifices sont offerts en divers endroits et cela par des personnes qui sont censées pieuses, par exemple par Gédéon, Samuel, David, Salomon, etc. Les critiques profitent de ce fait pour révoquer en doute l'existence d'un sanctuaire central, même pour nier l'existence d'une loi quelconque relative à la centralisation du culte, à l'époque où vivaient ces personnages. Par conséquent, conclut-on, soit le Code sacerdotal, soit le Code Deutéronomique sont postérieurs à l'époque de Salomon.

L'objection est assez spécieuse et elle a produit un certain effet sur quelques esprits, durant ces derniers temps. Si les hommes pieux

sacrifient ainsi partout, s'est-on dit, c'est qu'il n'y a pas d'obligation d'aller offrir les sacrifices à un sanctuaire central et que, par conséquent, tout ce que ce sanctuaire central suppose est une invention moderne, simplement antidatée.

„ Ordre qu'on va suivre dans cette étude „

2°. – Afin de résoudre cette objection, nous examinerons, d'abord, rapidement les faits, et ensuite nous étudierons leurs rapports avec la loi. Seulement nous devons distinguer deux époques, car les difficultés que l'on propose varient suivant les temps. Autre chose, en effet, sont les faits et les difficultés que l'on fait durant la période antérieure à Salomon; autre chose sont les faits et les difficultés que l'on propose durant la période postérieure à ce prince. – Nous étudierons donc à part la première et la seconde période.

Numéro premier

Sacrifices offerts en divers lieux durant la période antérieure à la construction du temple.

„ Principaux exemples allégués par les critiques contemporains. – Observations sur quelques cas cités à faux. „

1°. – Le premier exemple que nous rencontrons sur notre chemin est celui des Israélites qui immolent des victimes à Bokim (Juges II, 5). – Vient ensuite celui de Gédéon qui dresse un autel et offre un sacrifice à Ofrah (Juges VI, 8-30; Cf. VIII, 27). – Le troisième se présente dans l'histoire de Manué (Juges XIII, 16-21), qui sacrifie à Tsoreâh. – On allègue ici quelquefois le nom de Mitsephéh, comme si on y avait offert des sacrifices, mais c'est à tort, car il suffit de lire les Juges XX-XXI, pour voir que Mitsephéh ne fut alors qu'un centre de réunion pour les tribus d'Israel. On n'y offrit point de sacrifices; le sanctuaire de Jéhovah était à Silo, ainsi qu'on le répète à plusieurs reprises et c'est là, à Silo, que les tribus allèrent toujours accomplir les grands actes du culte, avant, pendant et après leur campagne contre Benjamin (Juges XX, 18, 26, 28; XXI, 2-4, 19). C'est donc un exemple qui porte à faux, et une interprétation manifestement erronée qu'on donne à ces mots de Juges XX, 1: „ Toute l'assemblée se

„ réunit comme un seul homme, de Dan à Bersabée, vers Jéhovah „ à Mitsepheh „. — Certainement les mots n'ont pas la force que leur prêtent A. Kuenen et J. Wellhausen (1).

L'abus est plus manifeste encore lorsqu'on veut transformer le Béthel de Juges XX, 26, en autel ou en sanctuaire, car, outre qu'on pourrait prendre ce mot pour un substantif commun, ainsi que l'a fait la Vulgate, et dire : « Tout le peuple vint à la maison de Dieu », c'est-à-dire; au sanctuaire, il est manifeste que, si Béthel est un nom propre, ce nom est employé ici pour Silo, à cause du voisinage. Mr. Renan lui-même reconnaît que Béthel et Silo s'emploient quelquefois l'un pour l'autre. (Cfr. Juges XX, 18, 26; XXI, 2, 19). Le sens est également le même, au moins, suivant toutes les vraisemblances, dans I Samuel X, 3 : « Et tu rencontreras trois hommes, montant vers Dieu, à Béthel, „ l'un portant trois chevreaux, etc., etc. „

2°.- Toutefois, il est une époque où les autels et les sacrifices, époque où les assertions de l'École critique paraissent « fondées », semblent se multiplier hors du sanctuaire de Silo; c'est durant la judicature de Samuel. Lorsque Éli fut mort, quelque calamité fondit sur le tabernacle. L'Arche demeura à Qiriath Yearim (I Sam. VII, 1; XIV, 18) et plusieurs localités environnantes devinrent le théâtre de cérémonies religieuses, au milieu desquelles on offrit des sacrifices. — Ainsi Samuel sacrifie à Mitsepheh (I Sam. VII, 9); il dresse un autel à Ramathah (I Sam. VII, 17), sa résidence, et y offre des sacrifices (IX, 12-14). S'il n'offre pas de sacrifice à Mitsepheh (I Sam. X, 17-21; VII, 6), il en offre certainement à Ghilgal (I Sam X, 8; XI, 15; XV, 33) et à Bethléem (I Sam. XVI, 1-13); et Saül s'arroge aussi le droit d'immoler des victimes à Galgala (XIII, 8-12; XV, 12-33). On suppose également (I Sam. XX, 29) qu'il est licite d'offrir des sacrifices en plus d'un endroit et hors du sanctuaire ou ailleurs (I Sam XIV, 31-35). Il semble également qu'il y eût un culte organisé à Gabaâh (I Sam. XIV, 1-3; 18), mais il en était certainement ainsi à Nob (I Sam. XXI-XXII). — Lorsque l'Arche, rendue par les Philistins, arrive à Beth-

---

(1).— J. Wellhausen, Prolegomena, p. 30. — A. Kuenen, The Hexateuch, p. 199. —

Chémech (I Sam. VI, 14-15) on offre en holocauste les vaches qui l'ont apportée. David célèbre aussi, par de nombreux holocaustes, la translation du symbole sacré (II Sam. VI, 12-18). Que se passe-t-il sous son règne de quarante ans ? — Les Chroniques nous le font connaître en partie, mais les livres de Samuel sont muets : ils nous parlent d'une maison ou temple de Jéhovah (II Sam. XII, 20), des prêtres, Tsadoq et Abiathar, mais ils ne nous apprennent rien sur le culte. Tout ce qu'ils nous disent, c'est qu'à l'occasion de la peste de Jérusalem David bâtit un autel sur l'aire d'Aravna et y offrit un holocauste (II Sam. XXIV, 18-25). —

Durant la révolte d'Absalom, le clergé paraît avoir suivi le parti de David, jusqu'à ce que David lui ait conseillé de rester à Jérusalem ; mais, vers la fin du règne, le clergé se divisa et s'inféoda aux coteries qui signalèrent les commencements de Salomon. Tsadoq tint pour Salomon ; Abiathar, au contraire, prit le parti d'Adonias. Tout cela n'était pas de nature évidemment à conserver la pureté et l'unité du culte. Aussi, le premier enseignement que nous fournissent les Rois est-il le suivant : « Seulement le peuple immolait sur les bāmoth (hauts-lieux), car on n'avait pas encore bâti de temple en l'honneur de Jéhovah. — Salomon aima Jéhovah et (se plut) à marcher suivant les prescriptions de David son père. Toutefois il immolait et offrait de l'encens sur les bamoth. — Le roi se rendit donc à Gabaôn pour y offrir un sacrifice, car c'était la grande bāmāh. Salomon offrit mille holocaustes sur cet autel (I Rois, III, 2-4). —

Voilà recueillis et groupés ensemble, à peu près tous les faits qu'allèguent les critiques de l'École Nouvelle. Il s'agit de voir ce qu'ils prouvent pour ou contre les théories mises en avant.

Numéro deuxième.

Rapports de ces faits avec la Loi.

« Conclusions que

1°. — Les critiques font grand bruit autour de ces faits, car

ils prétendent y trouver une démonstration péremptoire de leur système. Il est visible, affirment-ils : 1° que, de Moïse aux Rois, les Israélites se conduisent comme ayant liberté pleine et entière d'offrir les sacrifices où bon leur semble, et c'est ce que leur accorde le Livre de l'Alliance (Exode XX, 24). – 2° si la loi de Deutéronome XII, 5–23 avait existé, ils ne se seraient pas conduits ainsi, car ils n'auraient pas eu cette liberté. – Donc, concluent-ils, la loi du Deutéronome est postérieure à la fondation du temple de Salomon.

„les critiques tirent de tous ces faits."

Nous avons déjà remarqué, plus d'une fois, (voir Tome I, p. 220-222 et II p. 294-298 ; III, p. 166-171) tout ce qu'il y a de faux dans ce raisonnement ; mais le moment est venu de le rappeler sommairement et d'opposer les faits aux faits.

2°.– Ainsi, 1° il n'est pas vrai que la loi d'Exode laisse une liberté absolue d'ériger des autels partout où bon semblera. On ne dit pas sans doute, si on pourra bâtir un ou plusieurs autels ; on laisse même le choix entre la pierre ou la terre ; mais, malgré cela, il est visible que les Israélites ne sont pas complètement abandonnés à eux-mêmes, et J. Welhausen est obligé, lui aussi, de reconnaître « que la liberté de „ sacrifier en tous lieux semble être quelque peu restreinte, par l'ad- „ dition de cette clause : En tout lieu où je ferai honorer mon nom, „ mais cela signifie simplement, ajoute-t-il, que les endroits destinés „ à servir d'intermédiaire entre le ciel et la terre n'étaient pas choisis „ arbitrairement, mais qu'ils étaient désignés par la divinité elle- „ même pour son culte. "(1) C'est précisément ce que nous affirmons. —

„Liberté pleine et entière d'offrir des sacrifices en tous lieux „ n'a jamais été laissée aux Israélites, „ au moins en ce qui „ concerne le culte „ public."

3°.– D'après le professeur de Marbourg cette désignation des lieux où l'on devait bâtir des autels n'était point réelle. C'était une simple supposition, une vaine croyance. Mais que cela soit une supposition, que cela soit une réalité, il faut bien reconnaître que la plupart des faits mentionnés dans le numéro précédent sont des exceptions autorisées par Dieu. Tels, par exemple, les sacrifices de Gédéon (Juges VI, 8-30) et de Manué (Juges XIII, 16-21) ; tel le sacrifice offert au retour de l'Arche à Beith Chémech (I Sam. VI, 14-21) ; tels un

„Caractère exceptionnel „ que présentent bon „ nombre des exemples „ cités par les critiques."

---

(1).– J. Welhausen, p. 30.—

bon nombre de ceux que fait Samuel, lorsqu'il sacre Saül à Galgala (I Sam. XI, 15), ou David à Bethléem (I Sam. XVI, 1-13). Tel encore celui qu'offre David sur le mont Sion, dans l'aire d'Ornan (II Sam. XXIV, 18-25). — Dans tous ces cas, Jéhovah manifeste, par un signe plus ou moins clair, sa volonté expresse qu'il lui soit immolé une victime. Par conséquent, ces exceptions ne prouvent rien contre le sanctuaire central, et elles ne démontrent pas davantage que les Israélites aient une liberté absolue d'ériger des autels où cela leur plaît. Tout ce que ces faits prouvent, c'est que la croyance prêtée par J. Wellhausen à l'auteur du Livre de l'Alliance doit être octroyée aussi à l'auteur des Juges et à celui de Samuel.

„ Ce qu'il faudrait conclure si l'Exode XX, 24 était seul. „

4°. — Nous n'aurions cependant que cette loi (Exode XX, 24) qu'on ne devrait pas aller plus loin et qu'on pourrait exclure le culte privé de cette législation. Il n'y aurait là qu'une certaine restriction apportée au culte public. Jéhovah se chargerait d'indiquer ses lieux de culte et il nous apprendrait ainsi s'il doit y en avoir un ou plusieurs.

„ Sens étroit qu'on donne à Deutéronome XII, 5. „ —

5°. — Mais ce n'est pas tout ce que nous avons à dire: Tandis que les critiques élargissent la loi d'Exode XX, 24; ils restreignent la loi de Deutéronome XII, 5-23. D'après eux, cette dernière loi exclut absolument tout autre sanctuaire que le tabernacle Mosaïque et tout autre autel que celui du sanctuaire; mais il est évident qu'on exagère la portée de ce texte et que les termes de la Loi n'ont pas cette signification. —

En tout cas, si cette loi doit avoir un sens absolu, ce ne sera qu'après le choix d'une ville fait par Jéhovah pour être le siège du sanctuaire central, qu'elle deviendra rigoureusement exécutoire: „ Vous irez „ trouver Jéhovah dans la ville qu'il aura choisie dans toutes vos tribus „ pour y établir son nom (Deut. XII, 5).„ Lorsque le Deutéronomiste ajoute: „ Vous ne ferez point comme nous faisons ici (Deut. XII, 8), il est évident qu'il vise l'époque où le sanctuaire aura été fixé dans la ville choisie par Jéhovah. Si la centralisation n'a pas été observée jusqu'à ce moment, il est probable qu'elle ne le sera pas davantage, tant que la ville destinée à servir de centre du culte n'aura pas été désignée définitivement. Il ne faudra donc pas s'étonner qu'il se

produise, de temps en temps, des actes peu en conformité avec la règle.

6°.– Pour présenter comme coupables et comme criminels les actes que nous étudions en ce moment, il faut que les critiques considèrent la loi du Deutéronome XII, 5, comme strictement et immédiatement obligatoire; toutefois ce n'est pas là le sens obvie du texte, et ce n'est pas le sens qu'y a vu la tradition Juive, ainsi que l'atteste le passage de I Rois, III, 2-4, que nous avons rapporté tout à l'heure. Et ce n'est pas tout; nous pouvons aller plus loin: alors même, en effet, que la loi de Deutéronome XII, 5 aurait eu une signification strictement obligatoire, et cela dès le début, il faudrait toujours excepter les cas où Dieu manifeste sa volonté de recevoir en tel endroit un sacrifice. Celui qui a fait la loi, peut évidemment la suspendre momentanément ou l'abroger en entier. Or, le plus grand nombre des cas, que les critiques relèvent comme des violations de la loi de Deutéronome XII, 5, sont précisément des exceptions autorisées par Dieu. Tel est le cas, par exemple, pour Gédéon (Juges VI, 8-30), pour Manué (Juges XIII, 16-21), pour les Bethchéméchites (I Sam. VI, 14-20), pour Samuel à Ghilgal (I Sam. X, 8; XI, 15; XV, 33), à Bethléem (I Sam. XV, 1-13). Par conséquent, on peut dire de ces actes ce qu'on dit des exceptions, qu'elles confirment la règle.

„Fausseté de cette interprétation.„

7°.– Restent donc un petit nombre d'actes qui sont douteux et sur lesquels nous n'avons aucun renseignement, tel, par exemple, le cas de Samuel, dont il est dit qu'il bâtit en cet endroit (à Ramathah) un autel à Jéhovah (I Sam. VII, 17) et il est parlé plus loin du peuple „ de la ville (i.e. Ramathah), qui offrait un sacrifice sur la bâmâh „ (haut-lieu) (I Sam. IX, 12).– On pourrait supposer, sans sortir des vraisemblances, que Samuel reçut ordre d'agir ainsi; on pourrait conjecturer encore que le tabernacle fut transporté de Silo dans l'un de ces endroits, car il paraît avoir été détruit vers cette époque à Silo et avoir été reconstruit ailleurs. On le rencontre, à partir de ce moment, à Nob (I Sam. XXI–XXII), à Gabaôn (I Rois III, 1-4), peut-être à Gabaâh (I Sam XIV, 2-19). Il serait donc possible qu'il eût été établi d'abord à Ramathah, séjour habituel de Samuel, et que de là on l'eût ensuite changé de place. Toutes ces localités, Ramah ou Ramathah,

„Un certain nombre de cas douteux.– Opinion des Juifs.„

Gabaäh, Nob, Gabaôn, etc sont dans Benjamin et à peu de distance les unes des autres. L'Arche et le Tabernacle étant séparés, amenèrent les Israélites à sacrifier en plusieurs endroits. Pendant le règne de Saül, la loi de la centralisation du culte a pû être fréquemment violée. Telle est, ce semble, la pensée de l'auteur des Rois, lorsqu'il distingue la grande bāmāh de Gabaôn des autres bāmāh, et lorsqu'il excuse Salomon ou les Israélites, en disant que le temple n'était pas encore bâti (I Rois III, 2-4). Si on n'avait pas ce témoignage précis, on pourrait expliquer aisément les difficultés que créent les trois ou quatre passages obscurs dont nous venons de faire mention; mais ce témoignage montre que les Israélites les ont considérés comme des exceptions à la règle et nous n'avons pas le droit de dire qu'ils se sont trompés.

„ Le sanctuaire de Micah dans Ephraïm „ et à Dan. - Sacrifices de Saül. „

8°.- Remarquons, cette concession faite, qu'on cite à tort comme des actes contraires à la centralisation du culte: 1° le service religieux organisé par Micah sur le mont d'Ephraïm et par les Danites à Dan-Laïch (Juges XVII-XVIII).- 2° les sacrifices offerts par Saül (I Sam. XIII, 3-12; XV, 12-33).

a) „ L'auteur des Juges traite les premiers faits d'illégaux. „

a) Il est clair, en effet, que ces deux séries de faits sont considérées comme des choses illégales. L'auteur des Juges observe précisément, à propos du Lévite de Micah et des Danites, qu'alors il n'y avait pas de roi en Israël et que „ chacun faisait comme il voulait (Juges XVII, 6; XVIII, 31; XXII, 24). „ Il considère si bien le culte des Danites comme illégal qu'il le qualifie d'idolâtrique et observe que le tabernacle de Dieu était à Silo (Juges XVIII, 31).-

„ Actes de Saül condamnés par Samuel. „

b) Quant à Saül, sa conduite fut blâmée par Samuel (I Sam. XIII, 6-12), réprouvée par Dieu (I Sam. XIV, 37-42) et elle devint le principe de sa ruine. Il fut, en effet, rejeté de Dieu qui lui choisit, dès ce moment, un successeur.

A. Kuenen viole certainement toutes les lois de la critique, quand il écrit: (1°) „ En présence de Samuel (I Sam. XI, 15), ou „ (2°), sur son ordre formel, Saül offre des sacrifices à Ghilgal (I „ Sam. X, 8; XIII, 9).-(3°) On raconte également à la louange de „ Saül qu'il bâtit un autel en l'honneur de Yahvé (I Samuel

XIV, 35), etc (1).

Tout cela est faux ou mal présenté. Ainsi (1°) il n'est pas vrai que Saül ait offert des sacrifices « en présence de Samuel. » – I Sam XI, 15 ne dit point cela. Il s'agit, en cet endroit, de l'élection de Saül comme roi, après sa victoire sur Ammon : « Tout le peuple, est-il dit là, se rendit à Ghilgal et y constitua Saül roi devant Jéhovah. On immola des victimes pacifiques devant Jéhovah, etc. » Ce n'est point Saül, ce serait plutôt le peuple qui offrit des sacrifices « en présence de Samuel. » Mais il est évident que cet « On » ne nous apprend rien de précis et ce n'est que par une insigne mauvaise foi que A. Kuenen l'interprète en sa faveur. – Dans I Sam. X, 8, il n'est question que d'un projet et, dans ce projet, ce n'est pas Saül qui doit offrir les sacrifices « sur l'ordre de Samuel » ; c'est Samuel qui les offrira en présence de Saül. Saül attendra Samuel sept jours ; « et je descendrai vers toi, dit Samuel – « pour offrir des holocaustes et pour immoler des victimes pacifiques (I Sam. X, 8). – Dans I Sam. XIII, 9, il n'est nullement raconté que Saül ait « offert des sacrifices sur l'ordre de Samuel » ; c'est juste le contraire qui est affirmé. Comme Samuel se faisait attendre, Saül perdant patience se mit à offrir un holocauste ; mais Samuel survenant le blâma sévèrement et lui déclara, malgré ses excuses, que Dieu allait lui reprendre la couronne (I Sam. XIII, 10-14). » A partir de ce moment, Saül n'est qu'un réprouvé, et, par conséquent, sa conduite ne tire pas à conséquence. Nous observerons seulement que I Sam. XIV, 35 n'a pas le sens élogieux qu'y voit A. Kuenen. –

On peut juger, par ces exemples, du peu de bonne foi qu'il y a dans les assertions de la critique biblique contemporaine. On ne discute pas les textes ; on les travestit ; on les détourne de leur sens naturel pour leur faire dire juste le contraire de ce qu'ils

---

(1). – A. Kuenen, The Hexateuch, p. 199. – Je ne veux pas accuser A. Kuenen de mauvaise foi. – Je parle toujours d'une manière objective et je laisse de côté l'état subjectif du critique Hollandais. – Je me demande seulement de quelle façon cet homme lit les textes pour en tirer ce qu'il y trouve.

affirment. —

"Preuves de l'existence d'un culte régulier jusqu'à Saül." 9°. — Quant à l'existence d'un culte régulier au sanctuaire central, les traces ne manquent pas dans la littérature hébraïque, depuis Moïse jusqu'aux Rois. Ce sanctuaire demeure à Silo durant la plus grande partie de cette période et c'est bien le sanctuaire de tout Israel, ainsi que le montre l'histoire des Gadites et des Rubénites racontée dans Josué XXII, 10-26. Nous voyons les tribus s'y rendre de temps à autre et y offrir des sacrifices (Juges, XVIII, 31; XIX, 18; XX, 26-28; XXI, 2-4). Ce que font les tribus, les particuliers l'accomplissent, comme on le voit par l'histoire de Samuel (I Sam. I–IV), et il paraît bien que l'ordre légal est d'aller au temple, chaque année, offrir des sacrifices. Si cet ordre semble méconnu et violé, c'est vers la fin de la judicature de Samuel ou pendant le règne de Saül, époque troublée, où l'Arche quitte le Tabernacle, où le Tabernacle lui-même disparaît à Silo et émigre d'un endroit à l'autre, dans la tribu de Benjamin.

"Conclusion relativement au lieu du culte." 10°. — C'est pourquoi cette difficulté tirée du lieu du culte, autour de laquelle l'École critique a fait tant de bruit durant ces dernières années, n'est pas sérieuse. On n'arrive, en effet, à la rendre spécieuse 1° qu'en faussant le texte des lois relatives au culte, 2° qu'en contestant à tort l'existence d'un sanctuaire central et unique, malgré les affirmations concordantes de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois et de Jérémie. 3° qu'en supposant des altérations ou des interpolations dans un nombre considérable de passages où il n'y en a pas. — 4° qu'en traitant comme des violations de la loi des actes qui ne sont que des exceptions prévues et légitimes.

Seuls quelques actes, en petit nombre, accomplis durant un court espace de temps, montrent qu'il y eut une époque de désorganisation; mais cette période fut de courte durée et, de plus, il est facile de l'expliquer: l'oppression et les ravages des Philistins, la destruction du sanctuaire de Silo, la séparation du sanctuaire qui lui succéda et de l'Arche, l'émigration de ce sanctuaire d'endroit en endroit pendant la fin de la judicature de Samuel et durant le règne de Saül, etc., telles sont les causes qui expliquent

la décentralisation qui marque la fin de cette période ; mais cette décentralisation momentanée ne suffit point pour nous autoriser à nier, soit l'existence d'une loi relative au sanctuaire central, soit l'existence d'un sanctuaire généralement reconnu comme central et comme unique.

Seule, en effet, une loi comme celle de Deutéronome XII, 5 nous explique l'influence qu'exerça, tout de suite, le temple de Salomon, tandis que le temple de Salomon, tout seul, n'explique point la création d'une loi comme celle de Deutéronome XII, 5.

Afin, du reste, de bien mettre ce fait en évidence, nous allons étudier séparément l'histoire du culte, à partir de la construction du temple de Salomon. —

Numéro troisième.

Le culte à partir de la construction du temple.

« Résumé de ce qu'on vient d'établir dans les numéros précédents »

1°. — Dans la période qui précède la construction du temple, nous n'avons pas grand peine à distinguer un sanctuaire central, reconnu comme tel et fréquenté généralement par les Israélites quand ils voulaient offrir des sacrifices. S'il y a quelques difficultés, elles ne portent que sur les années qui ont précédé la construction du temple. Par conséquent, la législation (Exode XX, 24 et Deut. XII, 5) est d'accord avec les faits. Les faits sont la conséquence de la loi, sauf certains cas exceptionnels, qui ne tombent pas sous la loi, ou qui n'y tombent qu'en tant qu'ils sont prévus par la loi. —

Il s'agit de voir maintenant ce qu'a été le culte après la construction du temple de Salomon. C'est un point qu'il importe de bien éclaircir, parce que, cette histoire étant plus connue et plus rapprochée de nous, jettera quelque lumière sur celle qui est plus obscure comme plus éloignée.

« Ordre qu'on va suivre dans cette nou-

2°. — Afin d'être clairs, nous commencerons par être méthodiques : nous examinerons, d'abord, la théorie de l'école évolutio-

„ velle étude „ niste relativement à la loi sur la centralisation du culte.- Après avoir discuté la partie législative, nous étudierons les faits connus durant cette seconde période et nous verrons s'ils favorisent la thèse de l'École évolutioniste ou l'opinion traditionnelle.

Titre premier.

La théorie de l'École Évolutioniste sur l'origine de la loi relative à la centralisation du culte.

„ Trois étapes distinguées par l'École „ critique dans la „ centralisation du „ culte.„

1°.- D'après l'école dite critique, voici les trois étapes qu'on doit distinguer dans les lois relatives au culte: 1°. liberté absolue relativement aux lieux et aux personnes (Exode XX, 24). Cette période va des temps patriarcaux jusques à Josias (640-622).- 2°. centralisation du culte dans le temple de Jérusalem (Deutéron. XII, 5), décrétée en principe sous Josias, mais à peine appliquée, puisque la mort de ce prince (608) vint arrêter la tentative qu'on faisait pour traduire les lois en actes.- Cette période va de l'an 622 à l'an 530.- 3° centralisation décrétée en principe et appliquée en fait. Cette période commence à la restauration et n'est plus interrompue (530-1).- A partir de ce moment, la loi et les faits sont d'accords.-

2°.- Nous avons déjà eu, plus d'une fois, l'occasion de discuter cette théorie (Voir Tome II, p. 294-298) et de la rapprocher des faits; mais le moment est venu de traiter la question à fond. Afin de le faire clairement, nous parlerons 1°. de la loi sur la centralisation du culte et du temple de Salomon. 2°. de la centralisation du culte après Salomon et de la loi qui la prescrit. 3°. de la centralisation du culte à partir de Josias, jusques après la restauration.-

Section première.

La loi sur la centralisation et le temple de Salomon.

„ Théorie des critiques

1°.- D'après l'École dite critique, la liberté du culte, une

liberté absolue quant aux lieux et quant aux personnes, tel aurait été le premier état d'Israël, et ce bel idéal aurait duré jusques au dixième siècle avant notre ère, jusques à la construction du temple de Salomon. Le temple de Salomon marquerait, sinon la fin de cette période, du moins le commencement d'une notable transformation. Peu à peu, en effet, la chapelle du palais royal, serait devenue la cathédrale de la capitale, et cette cathédrale aurait insensiblement conquis une telle prééminence sur les autres églises qu'elle aurait fini, non pas seulement par les éclipser, mais par les faire disparaître comme illégales. A la longue elle serait devenue le sanctuaire unique, le sanctuaire seul légal du culte de Jéhovah. Et c'est cette transformation que le Deutéronome fut appelé à consacrer. Par conséquent, ce n'est pas le Deutéronome XII, 5 qui a donné naissance au temple de Salomon, c'est le temple de Salomon qui a donné naissance au Deutéronome XII, 5.

On le voit, les rôles sont renversés : Moïse n'est pour rien dans cette législation ritualiste ; il n'est même probablement pour rien dans la religion judaïque : c'est le cours des choses qui a produit cette série d'évolutions : Le désordre de la période des Juges « où chacun faisait ce qu'il voulait » (Juges XXI, 24), a amené la royauté ; la royauté a amené Jérusalem et le temple ; le temple et Jérusalem ont amené la centralisation du culte ; la centralisation du culte en fait a amené la centralisation en droit ; mais la centralisation en droit a réagi sur la centralisation en fait ; car, à partir de cette époque, celle-ci est devenue plus stricte et plus rigoureuse.

2°.– C'est donc Jérusalem et c'est le temple qui ont suggéré l'idée de la centralisation du culte ; mais c'est la destruction du royaume de Juda qui l'a introduite d'une façon stricte et rigoureuse. Quelques auteurs vont jusqu'à dire que cette centralisation stricte et rigoureuse a seule donné naissance à la centralisation en droit. Suivant eux ce ne sont pas les usages ou les lois inculquant la centralisation du culte qui ont amené la centralisation postérieure à la Restauration ; c'est, au contraire, la centralisation postérieure à la Restauration qui a fait inventer les lois ou les usages qui

sont censés avoir inculqué antérieurement la centralisation du culte. Voici de quelle manière s'exprime un auteur qui n'est pas précisément un critique biblique, mais qui résume là-dessus les idées reçues dans une partie de l'École évolutioniste. „ A force, dit Georges Perrot, „ à force de concentrer sur le temple détruit tous leurs regrets et tous „ leurs espoirs, ces exilés finirent par être dupes d'une étrange illusion; „ ils se figurèrent que, dès le lendemain de l'inauguration du temple, „ il avait été interdit à tout Israélite fidèle d'adorer le Dieu de ses pères „ ailleurs qu'à Jérusalem, sur le Moria. Lorsque, à Babylone et après „ leur retour en Palestine, les Juifs achevèrent la rédaction définitive „ de leurs annales, les scribes qui les revisèrent y introduisirent la „ théorie de l'unité de sanctuaire; ils l'antidatèrent avec une naïve „ assurance. C'est un vrai contre-sens historique; jusqu'au sixième „ siècle avant notre ère, pour nous arrêter à cette date, Jahvé, aussi „ bien que les autres dieux syriens, qui lui disputaient les hommages „ de son peuple, avait eu, dressés un peu partout, d'un bout à l'au- „ tre du territoire occupé par les Hébreux, des autels où les plus pieux „ des fils d'Abraham ne se faisaient aucun scrupule d'apporter „ leurs prières et leurs offrandes (1). „

„ Conséquences de ces théories reçues parmi les critiques. „

3°.— Nous voilà donc toujours en présence de ces falsifications monstrueuses, qui paraissent choses toutes naturelles, allant en quelque sorte d'elles-mêmes, aux critiques contemporains. „ Les exilés „ de Babylone se sont imaginés que le culte du sanctuaire de Jé- „ rusalem était seul légal! .... „ ils ont transmis cette illusion à leurs enfants et leurs petits-fils, rentrés à Jérusalem, „ quand ils re- „ visèrent leurs annales y introduisirent la théorie de l'unité du sanc- „ tuaire!„ C'est pour cela que nous rencontrons cette théorie, dans le Code sacerdotal, c'est pour cela que nous la trouvons également dans les Juges, dans Samuel, dans les Rois, dans Jérémie, dans les Prophètes. L'auteur n'en doute pas évidemment et il ne reculerait peut-être pas devant une dernière affirmation; il irait peut-être jusqu'à dire: „ c'est ainsi que nous trouvons la théorie de l'unité de

(1).— G. Perrot, Histoire de l'Art dans l'Antiquité, IV, p. 370.—

„ sanctuaire dans le Deutéronome !„ – Ce serait évidemment la conséquence logique du système que formule Mr Georges Perrot ; le Deutéronome devrait suivre tous les autres documents ; mais si Mr Georges Perrot osait aller jusque là, il ne serait pas suivi par les critiques, qui trouvent précisément dans la loi relative à l'unité de sanctuaire (Deut. XII, 5) le moyen de fixer la date de ce livre à l'année 623-622. Or, l'existence d'une loi relative à l'unité de sanctuaire en l'année 623-622 suffit seule pour renverser la théorie de M^r G Perrot et de tous ceux qui pensent comme lui. Ce ne sont pas les exilés de Babylone qui ont conçu l'idée de la centralisation du culte, puisqu'elle l'était déjà et ce ne sont pas leurs petits-fils qui ont « antidaté les documents avec une naïve assurance ». C'était déjà fait, et, à chercher quelque part des coupables, il faut les chercher ailleurs qu'à Babylone, et à une époque antérieure à la restauration. –

C'est une façon par trop singulière d'écrire l'histoire que celle que nous suggère M. Perrot. Aussi, bien que l'École évolutioniste accepte cette méthode à propos des Chroniques et des Rois, elle ne l'accepte pas cependant dans ce cas particulier. Elle fait remonter plus haut que l'exil de Babylone l'origine de la loi relative à la centralisation du culte. Par conséquent, laissons de côté les théories radicales, comme celles de Mr Georges Perrot, et voyons de quelle manière les documents répondent à cette question : « Est-ce la loi relative à „ l'unité de sanctuaire qui a donné naissance au temple de Salomon, „ ou bien est-ce le temple de Salomon qui a donné naissance à la loi „ relative à l'unité de sanctuaire ?„

Les documents et „ les théories des „ critiques.„

4°.– Si nous prenons en main le récit de Samuel et des Rois, nous voyons, tout de suite, que le temple de Salomon a été bâti en exécution d'une loi. C'est l'impression générale que laissent tous les livres, à partir des Juges, pour ne pas remonter plus haut. En Israel, tout se fait par l'ordre de Jéhovah ; c'est Jéhovah qui conduit le peuple, qui règle ses actes, lui manifeste sa volonté, surveille sa conduite, le punit lorsqu'il se conduit mal et le récompense lorsqu'il fait le bien. Jéhovah lui donne ses souverains ; il les dépose, il les abaisse et les relève. Jéhovah en un mot est le vrai roi d'Israel (I Sam. VIII,

6-20). Dans les Rois, aussi bien que dans les Chroniques, David et Salomon paraissent être deux humbles créatures de Jéhovah; dans les Rois aussi bien que dans les Chroniques, la construction du temple est une grande affaire, une affaire qui paraît l'emporter sur tout le reste. David conçoit le projet de la construction, mais Dieu lui ordonne d'y renoncer et de laisser cette oeuvre à son fils (II Sam., VII, 1-20).-

« Le temple est bâti en exécution d'une loi. »

5°.- Or, tout cela trahit évidemment l'existence d'une loi quelconque. Ce qui regarde le culte de Jéhovah n'est pas abandonné aux caprices d'un individu, cet individu serait-il David ou Salomon. Salomon et David ne sont que les instruments d'une volonté supérieure qui leur commande. Par conséquent, ces deux souverains font autre chose que de « se bâtir une chapelle privée », en construisant le temple. Ils observent une loi, exécutent un plan arrêté d'avance et ne sont que les manoeuvres entre les mains de Jéhovah. Celui-ci a déclaré à David que, depuis l'Exode, il n'avait point « choisi de ville pour y faire habiter son nom » (I Rois VIII, 16); mais, dès que Salomon entreprend de construire le temple, tout change: Jéhovah lui apparaît et lui déclare que, s'il observe ses commandements, « lui, Jéhovah, habitera au milieu des Israélites et n'abandonnera jamais son peuple Israel (I Rois, VI, 13) ». Plus loin, dans le récit de la dédicace, nous lisons que « la nuée remplit la maison de Jéhovah (I Rois VIII, 10), comme pour en prendre possession, et Salomon suppose, dans tout son discours, que Jéhovah a choisi en effet Jérusalem et le temple en particulier, pour y demeurer au milieu de son peuple (Voir I Rois VIII, 27, 29, 30, 41-42, 43).

« Points de contact entre le Deutéronome XII, 5-10, et le récit des Rois. »

6°.- Il suffit donc de lire le récit de Samuel et des Rois, pour voir que la construction du temple n'est que la réalisation de cette parole du Deutéronome: « Le lieu que Jéhovah aura choisi dans toutes vos tribus pour y faire habiter son nom. (Deut. XII, 5) » Et ce n'est pas le seul indice qui relie l'un à l'autre les deux passages de la Bible. En effet, le Deutéronome XII, 8 dit pourquoi on n'observe pas encore strictement la loi de l'unité de sanctuaire et il indique par là même à quel moment elle deviendra obligatoire: c'est lorsqu'on

sera arrivé à la m'nouHâh, c'est-à-dire au lieu du repos (Deut. XII, 9-10). Or, les livres de Samuel et des Rois attestent précisément que l'époque prévue est venue. Si David ne bâtit pas le temple à Jéhovah, c'est que l'époque de la m'nouHâh ou du repos (II Sam. VII, 10-11) n'était pas encore tout-à-fait arrivée, mais elle l'est sous Salomon; car, dans sa prière, ce prince s'écrie: „ Béni Jéhovah qui a donné la m'nou„Hâh ou le repos à son peuple! (I Rois, VIII, 56)„ (1)

Ainsi donc 1° choix de Jérusalem pour être le lieu du sanctuaire central. – 2° érection du sanctuaire de Jéhovah. – 3° exclusion de tout autre sanctuaire, au moins, en règle générale, et tout cela pour obéir aux ordres de Dieu, voilà l'impression que laisse la lecture de Samuel et des Rois. –

7°.– Ces ordres de Dieu, où se trouvent-ils? – Ils ne se trouvent pas certainement dans l'Exode XX, 24, mais ils sont dans le Deutéronome XII, 5 et suivants. De telle sorte qu'il faut dire, ou que le Deutéronome XII, 5-23 est antérieur à l'époque de Salomon, ou bien que, si le Deutéronome est postérieur à cette époque, toute l'histoire de David et de Salomon a été refaite pour la mettre en rapport avec le Deutéronome.

„ Ce n'est donc pas „ l'Exode XX, 24, mais „ le Deutéronome XII, „ 5-10, que vise le ré„ cit des Rois. „

L'école dite critique adopte naturellement la seconde hypothèse; elle prétend que l'histoire israélite a été refondue en entier; mais c'est une assertion qui va contre toutes les vraisemblances; car il ne s'agit pas d'un seul passage à retoucher, il s'agit d'un grand nombre et de livres entiers. Le récit des Rois (I Rois I-VIII) se relie intimement à celui de Samuel (II Sam. VII) et toute l'économie relative au temple se rattache à celle du sanctuaire central dans Samuel et les Juges.

Or, on ne voit point comment on aurait pu refondre tout l'ensemble de cette histoire, pour le stérile plaisir de le mettre en harmonie avec une législation postérieure. En tout cas, si on avait retouché ainsi l'histoire des Rois, il est vraisemblable qu'on

---

(1).– J. Wellhausen, Prolegomena, p. 36, rapproche aussi ces divers passages. –

aurait opéré la retouche plus à fond. On n'aurait pas seulement mis l'histoire de Salomon et de David d'accord avec le Deutéronome, on aurait aussi fait disparaître une foule de faits qui semblent aller contre la même législation. On ne les a pas supprimés cependant et c'est pourquoi nous avons le droit de conclure que la refonte de l'histoire dont on parle n'est qu'une invention (1).

« Comparaison à laquelle recourent les critiques pour expliquer la centralisation. »

8°.– Nous devons ajouter, d'ailleurs, que, dans l'hypothèse des critiques contemporains, la centralisation du culte est évidemment une institution purement humaine, une institution qui s'est introduite graduellement, par suite de l'influence qu'a prise le temple de Jérusalem. « Il en est, disent les savants, de la centralisation du culte de Jéhovah comme de la papauté chez les catholiques. De même que la grandeur et l'influence de Rome ont créé la papauté, de même la splendeur et la prépondérance du temple de Salomon ont créé l'unité du sanctuaire. »

a) « Comparaison mal fondée. »

a) On peut nier beaucoup de choses dans ce raisonnement; on peut nier tout ou presque tout. On peut nier, d'abord, que la grandeur de Rome ait créé la papauté et il y a, en effet, beaucoup de personnes qui le nient, même en dehors des catholiques. C'est tout au plus

---

(1).– « La manière de voir (des livres historiques), dit J. Wellhausen, n'est pas appuyée sur l'histoire. On la rapporte à la fondation du temple et on introduit, dans son projet de construction, une portée qu'il eût en Juda seulement peu avant la captivité. En réalité le temple ne fut pas dès le principe ce qu'il devint plus tard. Son influence fut due à son importance, non au monopole que lui avait conféré Salomon.– Prolegomena, p. 20-21.– Les affirmations du professeur de Marbourg sont contredites à chaque page de II Samuel et des deux livres des Rois.– Avant de trouver ce qu'il dit, il doit commencer par refaire ces documents.– Ce n'est donc pas l'interprétation naturelle des textes, c'est une façon subjective de concevoir les choses qu'il nous propose.– Sur ce terrain, il n'y a plus à discuter – Wellhausen avoue que les documents lui sont contraires; il les rejette et il nous donne sa conception à lui.–

si les catholiques accordent que la grandeur de la ville de Rome, unie aux textes de l'Evangile, a influé sur le développement de la puissance pontificale.

b) Par conséquent on nierait, à plus forte raison, que la splendeur du temple de Salomon ait donné naissance à l'unité de sanctuaire. C'est tout au plus si on consentirait à admettre que cette splendeur, unie à la législation du Deutéronome, a rendu l'unité de sanctuaire plus acceptable. Ceci est, en effet, possible et même probable. Le temple de Salomon a fait accepter l'unité de sanctuaire plus facilement que ne l'eût fait le tabernacle portatif; mais c'est tout. Sans une loi préexistante, jamais le temple de Salomon ne serait devenu le sanctuaire unique, pas plus que, sans un précepte divin, l'évêque de Rome ne serait devenu le pape (1).

b). Ce qu'on peut admettre dans les deux cas.

c) Ce qu'il faut nier surtout dans cette comparaison, c'est le fondement même de l'assimilation. Il n'y a, en effet, aucune parité entre l'unité de sanctuaire et la Papauté. Que l'Evêque de Rome, grâce au nom de cette ville, ait pu devenir le « primus inter pares » ou même le supérieur de tous, c'est difficile à admettre, mais on peut cependant laisser passer cette assertion. Dans le cas du temple de Salomon, il ne s'agit pas d'une simple primauté ou préséance; il s'agit de quelque chose d'exclusif. Le temple de Salomon n'a pas été seulement le premier des sanctuaires israélites, celui dont tous les autres ont dépendu et sur lequel ils se sont modelés: non, il ne s'agit point de cela. Il s'agit de tout autre chose. Le temple

c). L'absence de parité entre les deux cas.

---

(1). – Ce que nous disons à propos de la comparaison établie entre la papauté et le culte du temple de Salomon, on peut l'appliquer, proportions gardées, à l'assimilation que J. Welhausen veut établir entre la royauté Israélite et l'unité de sanctuaire. – Les Israélites, dit ce critique, ont senti le besoin de centraliser le pouvoir entre les mains d'un homme, et c'est de là qu'est sortie, chez eux, la royauté. – Or la centralisation politique a amené la centralisation religieuse (Prolegomena, p. 20). – Nous nions l'évidence et la parité entre les deux centralisations. –

de Salomon a été ou est devenu le sanctuaire unique, le seul sanctuaire légal. Tous les autres sanctuaires, s'il en a existé, ont été illégaux. Or, c'est un cas totalement différent de celui de la papauté: cela saute aux yeux. Le Pape n'a fait que diminuer les autres évêques; il ne les a pas supprimés, tandis que le temple de Salomon a supprimé les autres sanctuaires et ne les a pas simplement diminués. Evidemment il n'y a aucune parité entre les deux cas.

d). « Unité de sanctuaire contre nature. – Papauté naturelle. »

d) La différence est d'autant plus sensible que la papauté est quelque chose de naturel, tandis que l'unité de sanctuaire est contre nature. –

e). « Caractères de la « Papauté. »

e) Nous disons que la papauté est quelque chose de naturel. En effet, dès que des milliers de personnes travaillent à la même oeuvre, une organisation hiérarchique quelconque s'impose. Si elle n'est pas prévue dans la charte de fondation, les événements ne tardent pas à l'imposer, comme un moyen nécessaire. Il faut un chef, sous peine de ne rencontrer devant soi qu'une foule et une cohue. La papauté est donc, dans une certaine limite, dans la nature même des institutions catholiques: elle en est, ou le fondement, ou l'aboutissant. La société chrétienne ne peut point se passer d'une papauté quelconque.

f). « Caractères de l'unité de sanctuaire. »

f). – C'est juste le contraire qui a lieu pour l'unité de sanctuaire. Au lieu d'être dans la nature des choses, elle est contre la nature des choses; le vrai Dieu doit, ce semble, pouvoir être adoré partout. Son sanctuaire ne peut pas être unique. Qu'une hiérarchie relie les sanctuaires les uns aux autres; qu'une surveillance s'exerce parmi eux, soit: cela se comprend; mais qu'un sanctuaire exclue tous les autres, que toutes les fois qu'on veut offrir un sacrifice il faille se rendre au sanctuaire unique, c'est là ce qui se conçoit difficilement ou ce qui ne se conçoit même pas du tout. Nous l'avons dit précédemment et nous avons même observé que les critiques, Reuss, Kuenen, Welhausen, etc sont de cet avis, eux qui prétendent que la législation du Code sacerdotal a été faite seulement à l'époque de la Restauration et uniquement pour la génération de la Restauration.

Par conséquent, on ne comprend pas que le temple de

Salomon ait amené l'unité de sanctuaire ou la loi Deutéronomique XII, 5; mais on comprend très bien que la loi Deutéronomique ait abouti à la construction d'un temple comme celui de Salomon. C'est là, en effet, ce qui devait avoir lieu un jour ou l'autre. Un sanctuaire unique, majestueux, splendidement bâti, s'explique avec une législation comme celle du Deutéronome XII, 5; mais son unité ne s'explique point sans cela. –

Section deuxième.

La loi de la centralisation du culte après Salomon.

1°.– Nous ne voulons pas examiner, en ce moment, l'histoire du culte dans son ensemble, pour savoir de quelle manière la centralisation a été observée; nous voulons simplement chercher si on trouve des traces de l'existence d'une loi sur la centralisation du culte après Salomon et avant Josias; car, s'il existe une loi, tous les arguments que l'École critique fait sur le Deutéronome XII, 5, à propos des réformes de Josias, disparaissent.

„Entre Salomon et Josias trouve-t-on des traces d'une loi sur la centralisation."

Or, il nous semble qu'il est impossible de contester l'existence d'une loi relative à la centralisation du culte après Salomon et antérieurement à Josias. Voici les faits qui nous paraissent l'établir.

2°.– Nous citerons, d'abord, le témoignage de l'auteur des Rois, considérant les sanctuaires autres que celui de Jérusalem comme illégaux et reprochant régulièrement aux Rois d'Israël, ainsi qu'à quelques rois de Juda, d'avoir toléré ces sanctuaires locaux. Il est vrai qu'on peut nous répondre que ce livre a été remanié, mais ces remaniements se multiplient tellement, dans le système des critiques, qu'ils deviennent absolument incroyables. Et puis encore, à quoi bon ces remaniements? – Si la loi de l'unité de sanctuaire a été édictée seulement sous Josias, pourquoi la reporter dans le passé? – Pourquoi vouloir qu'elle ait été toujours reconnue, si elle a été quelquefois violée? – On ne voit cela dans aucune autre législation; on

„Témoignage de l'auteur des Rois."

n'antidate jamais les lois. Si on avait voulu, tout au reste, avoir un sanctuaire unique à partir de Salomon, de Moïse, on ne voit pas pourquoi on ne serait point remonté jusqu'à Abraham, le père des croyants, et on aurait pu justifier cette manière de voir, tout aussi bien que l'autre, en retouchant les livres de la Bible. Le fait est que les assertions de l'École critique, outre qu'elles sont absolument gratuites, sont pleines de lacunes et d'inconséquences. Il aurait fallu des hommes bien habiles pour exécuter le travail de refonte dont on nous parle.

« Autre fait qui prouve l'existence d'une loi relative à la centralisation. »

3°.– Un second fait plus large et plus connu est celui de l'organisation du culte par Israel sous Jéroboam, à l'époque du schisme des dix tribus.

a) Nous lisons, dans les Rois, aussi bien que dans les Chroniques, que Jéroboam, une fois sur le trône, se dit à lui-même : « Assurément la couronne reviendra à la maison de David, si le » peuple (d'Israel) continue de se rendre à Jérusalem pour offrir ses » sacrifices, dans le temple de Jéhovah. Le coeur de ce peuple retourne» ra à ses maîtres, à Roboam roi de Juda. – C'est pourquoi on me » tuera et on reviendra à Roboam, roi de Juda. – Réfléchissant donc » en lui-même, Jéroboam fit deux veaux d'or et il dit aux Israéli» tes : « Il est trop pénible pour vous de monter à Jérusalem ! Voici, » ô Israel, les dieux qui t'ont fait sortir d'Égypte ! Jéroboam établit » un de ces veaux à Béthel et il plaça l'autre à Dan (I Rois, XII, » 26-29). »

b) « Elle est admise par les critiques. »

b). Les critiques ne contestent pas l'authenticité de ce récit, puisqu'ils s'appuient sur lui pour affirmer que, sous Jéroboam, on adorait, en Israel, Jéhovah, sous la forme d'un veau. Il faut ajouter, d'ailleurs, que, d'un point de vue simplement humain, Jéroboam raisonnait en parfait politique et qu'il avait amplement raison de craindre que l'unité de sanctuaire ne ramenât promptement l'unité de royaume. Les dix tribus s'étaient séparées parce qu'elles étaient mécontentes de Roboam ; mais, si elles continuaient à se rendre à Jérusalem, pour y accomplir leurs devoirs religieux, l'unité religieuse devait ramener à la longue l'unité civile et politique.

c) « Ce que comprend

c) Jéroboam organise donc en Israel, un culte à part, un

culte différent de celui de Jéhovah. Il aurait pu essayer de bâtir un temple à Jéhovah rival de celui de Jérusalem : les sites consacrés dans l'ancien temps par les manifestations divines ne manquaient pas : Béthel, Silo, Sichem, etc auraient pu aisément fournir un bel emplacement pour un temple ; mais Jéroboam ne crut point que ce fût assez d'organiser un culte de Jéhovah rival de celui de Jérusalem ; il ne se jugea pas capable d'arrêter le peuple et de rompre les habitudes prises, s'il conservait le culte de Jéhovah et c'est pourquoi il organisa une religion toute nouvelle ; Divinités temples, sacerdoce, etc, tout diffère du sacerdoce, du temple et du Dieu de Jérusalem.

ce fait.»

Ceci se passait de vingt-cinq à trente ans après la dédicace du temple de Salomon.

d) Nous avons donc là une preuve que les Israélites allaient régulièrement à Jérusalem pour offrir leurs sacrifices dans le temple de Jéhovah. Ce n'étaient pas, en effet, des pèlerinages exceptionnels occasionnés par la splendeur du sanctuaire et la grandeur de la ville que redoutait Jéroboam ; c'était la régularité avec laquelle on accomplissait les devoirs religieux. Si Jéhovah avait eu alors des sanctuaires, à Béthel, à Silo, à Dan, à Sichem, etc, Jéroboam eût été plus habile en développant ce culte, en lui donnant plus de solennité qu'en constituant un culte nouveau. S'il a constitué un culte nouveau, c'est qu'il a vu dans cette mesure le seul moyen de faire désapprendre à son peuple le chemin de Jérusalem ; donc, à cette époque, l'unité du sanctuaire était reconnue en Israël, comme un droit et comme un fait.

d). Conséquences qui « découlent de ce fait. »

La loi du Deutéronome XII, 5 n'a donc pas été rédigée nécessairement en 623-622, puisque, bien longtemps avant cette époque, l'unité de sanctuaire était admise. – Ici, il se pose un problème.

4°. – Peut-on soutenir que, dans l'espace de vingt-cinq ans, le temple de Jérusalem est arrivé, non seulement à éclipser les sanctuaires locaux mais à les faire abandonner, pour se substituer à leur place, comme sanctuaire unique et seul légitime ? – La prééminence n'est pas l'exclusion. La prééminence, à la rigueur, s'expliquerait, mais il n'en est pas ainsi de l'exclusion. Celle-ci ne s'explique point, parce que, d'un point de vue simple –

« L'unité de sanctuaire avait-elle « pu être introduite « par l'usage en « vingt-cinq ans ? »

ment humain, elle est contre nature. C'est pourquoi nous répondons d'une manière négative à la question que nous nous sommes posée: « Non, le temple de Salomon n'avait pas introduit » comme un usage l'unité de sanctuaire. » Vingt-cinq ans n'auraient pas suffi pour constituer une pareille habitude et pour lui imprimer des caractères obligatoires. A supposer, d'ailleurs, qu'une habitude eût commencé à se former, si ce n'eût été qu'une habitude, il eût été facile de la rompre, parce qu'elle était onéreuse et vexatoire. —

„Troisième fait qui „atteste l'existence „d'une loi relative „à l'unité de sanctuaire."

5°. — Le troisième fait que nous devons alléguer pour prouver l'existence d'une loi relative à l'unité du sanctuaire, ce sont les tentatives qu'on a faites, à diverses reprises, pour appliquer cette loi, dans toute sa rigueur. D'après les Chroniques, plusieurs rois de Juda ont tenté de supprimer les sanctuaires locaux et d'obliger les fidèles à se rendre à Jérusalem pour accomplir les actes du culte. —

On conteste, la plupart de ces réformes, parce qu'elles sont racontées seulement dans les Chroniques (1). Il y en a une toutefois qu'on n'a pas osé révoquer en doute, au moins d'une manière générale. On a essayé de l'amoindrir, de lui imprimer un caractère anodin, d'en faire une réforme à l'eau de rose; mais on n'a pas osé, dans l'École critique, contester tout-à-fait son existence (2), nous voulons parler de la réforme d'Ézéchias. Nous lisons, dans les Rois, que ce prince « fit disparaître les hauts-» lieux (bamoth), qu'il brisa les Mattsébóth (ou piliers), » fractura les achérah et cassa le serpent d'airain qu'avait fait » Moïse, parceque, jusques à ce jour, les Israélites lui offraient » de l'encens. Lui l'appela Nohestan. Ezéchias eut confiance en » Jéhovah Dieu d'Israël: Après lui il n'y eut personne qui lui

(1). — Réforme par Asa (II Chroniq. XV, 8-17), Josaphat (Ibid. XVII, 6), etc. — (2). — J. Welhausen est, à notre connaissance, le seul critique qui ose à peu près nier la réforme d'Ézéchias. — Prolegomena, p. 45-47. —

„ ressemblât parmi les rois de Juda, de même que personne ne lui „ avait ressemblé avant lui. – (II Rois XVIII, 4-5). – „[1]

Les critiques de l'École de Kuénen ne peuvent pas rejeter ce texte et ils ne le rejettent pas, puisqu'ils s'appuient fréquemment sur lui pour dire : « Vous voyez bien que les Juifs étaient des idolâtres. „ Ils adoraient, en effet, un serpent, lequel, croyaient-ils, leur ve- „ nait de Moïse „. Il va sans dire que les savants de l'École de Kuénen admettent, sans sourciller, le fait de l'adoration du serpent (2), mais qu'ils rejettent la fabrication de ce serpent par Moïse. Ceci est un mythe ou une légende, le reste est de l'Histoire. Toutefois, si on admet que les Rois disent vrai quand ils affirment que les Israélites adoraient un serpent d'airain, il est difficile de soutenir qu'ils disent faux lorsqu'ils assurent qu'Ézéchias brisa ce serpent. Si Ézéchias brisa ce serpent d'airain « parce qu'on „ lui offrait de l'encens „, il fit donc une réforme religieuse et on n'a plus de raison pour contester ce que le même document nous raconte de l'étendue et de la tendance de cette réforme. Or, il résulte du récit des Rois qu'Ézéchias était un Jahvéiste exclusif et qu'il admettait l'unité de sanctuaire. On peut même lire, à

---

(1). – Je ne dois pas manquer de signaler, à propos de II Rois XVIII, 4, la singulière façon dont Ed. Reuss travestit ce texte: « Nous apprenons même, dit-il, à cette occasion, que jusqu'à lui „ (Ézéchias) Jéhova était adoré, à Jérusalem même, sous „ la figure d'un serpent, dont on faisait remonter l'origine „ jusqu'à Moïse „. (L'Histoire Sainte et la Loi, p. 226-227). – Il n'y a rien dans le texte qui permette d'affirmer cela : c'est une induction que tire Reuss, mais elle n'est nullement fondée ; car rien n'est plus commun que la superstition. – Seulement, de ce qu'un objet est environné d'un culte quelconque, il ne s'en suit nullement qu'il soit confondu avec Dieu. – Interpréter ainsi les textes, ce n'est pas assurément faire preuve de critique ou de science. –

(2). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 189. –

travers les lignes pourquoi Ézéchias voulait imposer cette unité à ses sujets.

„ Répugnance qu'ont les critiques à admettre la réforme d'Ézéchias. „

6°. – Il en coûte beaucoup aux critiques de la nouvelle École de faire de pareilles concessions et il n'y en a pas un qui ne fasse la grimace devant le texte relatif à la réforme d'Ézéchias. J. Welhausen établit une démonstration en règle pour prouver que cette réforme n'a pas eu lieu (1). „ Ézéchias, dit-il, ne fit qu'une faible tentative dans la direction de l'unité du sanctuaire (2). La tentative n'ayant pas laissé de trace, est d'une nature douteuse „ (3) A. Kuénen qui, dans sa religion d'Israel, ne doutait, ni de l'authenticité de II Rois XVIII, 4 et suivants, ni de la véracité du récit, puisqu'il affirmait d'Ézéchias „ qu'il avait essayé d'opérer une complète révolution dans les habitudes de ses sujets (4) „, A. Kuénen, disons-nous, s'est ravisé dans son Hexateuque et il nie presque ouvertement ce qu'il admettait naguère. „ Il est douteux, affirme-t-il, qu'Ézéchias ait réellement essayé de supprimer complètement le culte (de Jéhovah) sur les hauts-lieux ainsi que l'assurent II Rois XVIII, 4 (Cf. 22; Isaïe XXXVI, 7). En tout cas, sa réforme ne fut qu'une première tentative suivie d'une réaction sous Manassès (II Rois, XXI, 3) (5). – Reuss traite aussi assez légèrement cette tentative de centralisation du culte.

„ Certitude de cette réforme. „

a) Et cependant, lorsqu'on examine les textes, on comprend qu'elle n'a pas été aussi superficielle qu'on affecte de le croire. Il faut bien, en effet, qu'elle ait fait du bruit et qu'elle ait soulevé vivement les passions, puisque les Assyriens en furent instruits et que Rabsacès, l'envoyé de Sennachérib, disait aux habi-

---

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 46-47. – (2). – Ibid. p. 47. – (3). – Ibid. p. 25. – (4). – A. Kuénen, The religion of Israel, II, p. 1. – Voir I, p. 80-82; 375-378; II, 1-5. – (5). – A. Kuénen, The Hexateuch, p. 200. – Cfr. p. 202, note, 9. Cette note corrige un peu le texte. Kuénen dit qu'il n'ose pas rejeter totalement ce récit, ainsi que le fait Welhausen.

tants de Jérusalem : « Si vous dites : Nous avons confiance en Jé-
» hovah, notre Dieu, (je vous répondrai) : N'est-ce pas là ce Jého-
» vah dont Ezéchias a fait disparaître les hauts-lieux et les autels,
» en disant à Juda et à Jérusalem : « C'est devant cet autel, à
» Jérusalem, que vous offrirez vos adorations (II Rois, XVIII,
» 22). » Ceci se passait peu après l'année 711.-

b) « Aveux de Kuenen et de Nöldeke. »

b) Pour qu'un Assyrien ait pu adresser un pareil langage aux Juifs, il faut que la réforme d'Ezéchias ait été menée avec une certaine vigueur, sans quoi on ne comprendrait pas qu'elle ait pu être alléguée comme un fait public. Ce que nous disons est si vrai que Kuenen n'ose pas contester la véracité de II Rois XVIII, 4. « Au verset 22, dit-il, le récit des Rois reçoit une confirmation
» si remarquable et si inattendue (Voir Isaïe XXXVI, 7 ; II Chroniq.
» XXXII, 12) que je ne puis pas le mettre complètement de côté (ainsi
» que le fait Wellhausen) (1). M. Nöldeke, qui n'est pas, non plus, arrêté par les préjugés théologiques, admet, lui aussi, que la réforme d'Ezéchias fut plus sérieuse que ne le veulent les autres critiques, et il va même plus loin, car il tire de ce fait, quelques-unes des conclusions qui s'imposent :

c) « Conséquences qui découlent de la certitude du fait. »

c) Il est évident, en effet, qu'une pareille réforme ne s'explique pas naturellement et humainement parlant, puisque l'unité absolue de sanctuaire est contre nature, et, par suite, impolitique. Nous avons suffisamment développé cette pensée ailleurs (Tome II, p. 294-298) pour que nous puissions nous dispenser d'insister beaucoup sur elle, en ce moment. Nous observerons seulement que les critiques semblent en convenir, puisqu'ils attribuent au manque d'un code écrit l'échec de la réforme d'Ezéchias et que c'est en partie ce qui, d'après eux, détermina le Parti Mosaïque à mettre par écrit ses vues, dans l'espoir de mieux réussir sous Josias. « Le besoin d'une loi écrite se faisait vivement sentir, dit M. Renan. » et A. Kuenen est tout-à-fait d'avis que son parti Mosaïque n'aurait pu rien

---

(1).- A. Kuenen, The Hexateuch, p. 202.-

entreprendre en 622, s'il n'avait pas commencé par mettre par écrit ses aspirations. (Voir Tome II, p. 242-265).—

Nous devons ajouter que, même avec cette loi écrite, la tentative de Josias ne réussit pas mieux que celle d'Ezéchias. Ce qui supprima les hauts-lieux, ce fut la ruine de Jérusalem et la captivité.

« Théorie intermédiaire de Mr Nöldeke

7°.— Mais, en tout cas, ce qui est évident pour nous, c'est que si la réforme de Josias s'appuya sur une loi écrite, celle d'Ezéchias dût également s'appuyer sur une loi écrite. Sans cette loi, cette réforme serait incompréhensible. Mr Th. Nöldeke admet au moins l'existence d'une loi traditionnelle. « Si Ezéchias, dit-il, opéra assez complètement la centralisation en Juda, la tendance vers cette centralisation doit s'être manifestée de bonne heure; car on n'aurait pas pris la résolution de supprimer d'anciens usages religieux. Si cela n'eût pas été demandé antérieurement par la théorie. »(1)

a) « Théorie ou opinion nouvelle. »

a) Ce que Mr Nöldeke appelle « la théorie », nous l'appelons une « loi ». Le docte professeur explique l'existence de sa théorie d'une manière toute naturelle et toute humaine: Il croit que les « prêtres de Jérusalem ont dû de très bonne heure considérer leur temple avec l'Arche sacrée et le grand autel comme le seul véritable lieu de culte. »(2)

b) « Son existence est douteuse. »

b) Cette assertion nous paraît très sujette à caution.— Oui il nous paraît très douteux que les prêtres de Jérusalem aient, humainement parlant, considéré leur temple comme le sanctuaire unique et exclusif, même pour un pays comme la Palestine. C'est juste le contraire, qui nous semble naturel. Tout ce que nous accordons, c'est que le temple de Jérusalem pouvait jouir d'une prééminence, et exercer un droit de surveillance sur les autres sanctuaires. Cela est assez naturel, mais c'est tout.

c) « Raisons qui la rendent douteuse. »

c) De plus, si les prêtres de Jérusalem concevaient les idées dont parle Mr Nöldeke, les prêtres de province devaient en concevoir de toutes différentes et, dans cette lutte d'idées et d'intérêts,

---

(1).— Voir dans J. Wellhausen, Prolegomena, p. 46.— (2).— Ibid.—

nous ne croyons pas que jamais, humainement parlant, la centralisation eût été érigée en loi absolue. On nous répliquera, sans doute, que les prêtres de Jérusalem avaient « l'Arche sacrée », l'autel, etc.; mais pourquoi les prêtres provinciaux n'ont-ils pas fabriqué des arches et tous les saints « paraphernalia » qu'on vénérait à Jérusalem? — Alléguera-t-on l'antiquité de l'Arche et son tabernacle à Silo? — On ne fait, dans ce cas, que déplacer la question et nous demandons toujours : pourquoi, au lieu d'une arche unique n'y en a-t-il pas eu dix, vingt, cent, mille, juste autant qu'il y avait de bamoth ou de hauts-lieux? — S'il n'y avait pas eu une loi antique, prescrivant, à la fois, et l'unité de l'Arche, et l'unité de sanctuaire, c'est juste ce qui se serait produit: on aurait multiplié les arches sacrées et les tabernacles, absolument comme on multipliait les autels.

„ Conclusion relativement à l'existence d'une loi sur la centralisation du culte après Salomon. „

8°.- Par conséquent, nous ne croyons pas à la théorie de M^r. Nöldeke; mais nous croyons à l'existence d'une loi analogue à celle de Deutéronome XII, 5. Seule, suivant nous, une loi de ce genre, explique la réforme d'Ezéchias, comme seule elle explique la construction du sanctuaire unique à Jérusalem. Au lieu d'admettre, avec le professeur de Strasbourg, que le temple de Salomon a donné naissance à la théorie ou à la Loi de Deutéronome XII, 5, nous soutenons que c'est la théorie ou la Loi qui a fait ériger le temple, tel que nous le connaissons.

Il y a donc des faits et des témoignages qui attestent l'existence de la centralisation du culte à Jérusalem, à partir du règne de Salomon et antérieurement au règne de Josias. Cette centralisation était de droit, si elle n'était pas toujours observée en fait, et c'est précisément, au nom de ce droit ou de cette loi, qu'on essaya, à diverses reprises, de la mettre en pratique. —

Il nous reste à voir ce que devint cette centralisation à partir de Josias.

Section troisième.

La loi de la centralisation du culte à partir de Josias.

„Théorie des critiques „sur Josias et le „Deutéronome.„

1°.– D'après les critiques contemporains, c'est Josias qui aurait, le premier, essayé d'introduire la centralisation du culte; et c'est, pour déterminer ce prince à agir vigoureusement dans ce sens, que le parti Mosaïque aurait fabriqué, puis découvert le Deutéronome. L'École critique reconnaît que Josias et le Parti Mosaïque ne réussirent pas, car, ainsi que le dit Mr Renan « le Deutéronome ne fut jamais moins observé que par la génération pour laquelle il avait été fait (1)„ La réforme de Josias fut, comme celle d'Ezéchias, suivie d'une réaction antipiétiste et celle-ci dura jusqu'à la chute de Jérusalem.

Est-ce la réforme de Josias et le Deutéronome, qui aurait été la cause de cette dernière, qui ont introduit définitivement, chez les Juifs, la centralisation du culte?–

„Le Deutéronome publié sous Josias, serait, d'après les critiques, la cause de „la centralisation

2°.– L'École critique l'affirme, mais on aurait, ce semble, tout autant de raison de le nier, car la réforme de Josias n'a pas eu plus de succès que celle d'Ezéchias. Les savants l'avouent. Quant au Deutéronome, nous ne nions pas qu'il n'ait exercé une grande influence sur la centralisation du culte, seulement nous nions qu'il ait été composé à l'époque de Josias et par avance. Ce dernier fait est le point central de toute la controverse biblique contemporaine. Par conséquent, on ne peut pas le présenter comme une preuve; puisqu'il est contesté.

„Faits qui, d'après l'École nouvelle, créent „une présomption.„

3°.– Il est vrai que l'École nouvelle prétend avoir une série de faits qui créent, tout de suite, une présomption en sa faveur et qui confirment, prétend-elle, ses assertions. Ainsi elle dit

a). Jérémie et Ezéchiel.„

a) 1° que Jérémie et Ezéchiel admettent la centralisation du

---

(1).– Revue des Deux-Mondes, 15 Décembre 1886, p. 799.– J. Wellhausen, Prolegomena, p. 27.–

culte comme une chose qui va de soi, tandis qu'il n'en est pas de même d'Isaïe et des autres prophètes. — 2° Elle ajoute qu'après la restauration l'unité de sanctuaire n'a été contestée par personne, et elle attribue cela uniquement ou principalement à la publication du Deutéronome faite sous Josias.

Les deux périodes qui vont, l'une de Salomon à Josias, l'autre de Josias à l'ère chrétienne, présentent, dit l'école critique, deux traits saillants absolument différents. Dans la première la décentralisation est générale; tandis que, dans la seconde, c'est la centralisation qui est la règle. — Par conséquent, conclut l'école, nous avons raison de dire qu'entre les deux périodes il a dû se passer quelque chose qui explique leur différence saillante, et ce quelque chose ce n'est, suivant nous, que la publication du Deutéronome. Le Deutéronome départage ainsi les deux époques: il est l'aboutissant de la première et le point de départ de la seconde. La première époque donne son fruit naturel dans une loi comme celle du Deutéronome XII, 5; et la loi du Deutéronome XII, 5, amène forcément et, à la longue, un état comme celui que nous présentent les temps postérieurs à la restauration.

On voit que l'objection, faite par les critiques, ne manque pas d'une certaine force et qu'elle présente, de prime abord, quelque chose d'assez spécieux. Il y a, dans l'ensemble des faits connus par l'histoire, quelque chose qui paraît conforme aux assertions des critiques, quelque chose qui semble légitimer leurs théories relatives à l'évolution du culte et à l'origine du Deutéronome.

4°. — La discussion complète de cette objection nous conduit naturellement à développer notre titre second, c'est-à-dire, à étudier l'histoire du culte depuis Salomon jusqu'à l'ère chrétienne, au point de vue de la centralisation.

« Étude qui s'impose « sur le culte depuis « Salomon jusqu'à « l'ère chrétienne. »

Titre deuxième.

Le culte et la centralisation à partir de Salomon.

1°. — Les critiques, on le voit, croient trouver, dans les faits, la confirmation de leurs théories et nous ne contestons pas qu'à première

que leur raisonnement ne soit capable de faire impression. Toutefois, une étude exacte et minutieuse de l'histoire du culte nous a convaincu et elle doit convaincre le premier venu que les critiques ont tort, complètement tort.

Comme il est très important de mettre ce que nous affirmons en lumière, nous allons examiner à part les faits durant les deux périodes, et nous commencerons notre étude par la seconde, par celle qui est le plus voisine de nous, par la période qui va de Josias à l'ère chrétienne.

Section première.

Le culte et la centralisation depuis Josias jusqu'à l'ère chrétienne.

« Affirmations de l'École critique, relativement à cette période. »

C'est lorsqu'il s'agit de cette dernière partie de l'histoire israélite, que les critiques évolutionistes paraissent triompher. « Vous voyez bien, nous dit-on, que la centralisation est rigoureusement observée; elle est admise en fait comme en droit; et on n'entend plus parler d'autels ou de sanctuaires locaux. A partir de Josias le temple de Jérusalem est le seul sanctuaire reconnu et fréquenté. — Qu'est-ce qui a occasionné ce changement? — C'est évidemment la loi du Deutéronome édictée sous Josias. »

« Appréciation générale de ces affirmations. »

2°. — Telle est la manière de voir de beaucoup de personnes, à l'heure présente, sous l'influence des théories dites critiques. Mais tout nous paraît absolument faux dans ce raisonnement.

Ainsi les faits ne sont pas vraisemblablement ce qu'on les dit et, fussent-ils ce qu'on les dit, qu'ils ne concluraient point.

« De l'an 608 à l'an 586, la centralisation n'est pas observée. »

3°. — Il n'est pas vrai que la centralisation du culte ait été rigoureusement observée à partir de Josias, puisque, ce prince à peine mort, il y eut une réaction antipiétiste dont Jérémie se plaint vivement. Par conséquent, de l'an 608 à l'an 586, la loi ne fut pas plus observée qu'auparavant; et elle fut peut-être même moins observée qu'auparavant. Tout le monde est contraint de l'avouer, dans ce

qu'on appelle l'École critique (1) : « n'est donc pas à la réforme de Josias et à la législation que ce prince a faite qu'il faut attribuer le mouvement vers la centralisation, qui a pu s'accentuer après la restauration »; c'est à autre chose.

4°.– Et quelles sont les causes qui ont puissamment influé sur l'application de la centralisation ?– Il n'est pas difficile de les découvrir.

« Causes qui ont introduit la centralisation. »

a) C'est avant tout la destruction de Jérusalem et du temple, c'est la captivité. La captivité de 70 ans a tout détruit; elle a créé entre le passé et l'avenir un abîme. Du passé on n'a retenu qu'une chose: le principe ou la loi; ce qui devait être; on a oublié tout le reste; les usages particuliers, les habitudes contractées et contraires à la loi, ce qui était enfin plus ou moins illégal, tout cela a été supprimé et n'a laissé après lui, ni traces, ni souvenirs. Le temple de Jérusalem a seul survécu dans la mémoire du peuple juif, avec ses droits exclusifs, et c'est pourquoi, plus tard, après son rétablissement, il est entré en possession d'un privilège ou d'un monopole que rien ne pouvait lui disputer.

« Destruction de Jérusalem et captivité. »

b) Il faut ajouter, de plus, que la captivité n'a pas seulement anéanti les coutumes et les pratiques illégales; elle a provoqué un mouvement de repentir engendré une rénovation et excité une recrudescence de zèle, par les dures leçons qu'elle a données à la nation juive. La captivité a été toujours présentée comme un châtiment: avant qu'elle eût lieu, les prophètes l'annonçaient comme la peine destinée à punir la violation de la loi; quand elle fut devenue un fait accompli, les mêmes prophètes ou ceux qui leur succédèrent la dépeignirent comme le juste châtiment des désordres qu'on avait commis, mais ils firent entrevoir la restauration et le rétablissement de l'alliance, si on les méritait par le repentir. Que tout cela repose sur la prophétie entendue comme elle l'a été par les Juifs et par

« Régénération et repentir. »

---

(1).– « Les vingt ans qui s'écoulent de la bataille de Megiddo à la « prise de Jérusalem, en 588 (?) sont un temps de disgrâce pour Jérémie et « ses adeptes; jamais, peut-être, la législation deutéronomique ne fut « moins pratiquée que par la génération pour laquelle elle avait été

les Chrétiens ; que tout cela ne soit que le fruit de la sagesse politique, ainsi que le veulent les critiques contemporains, peu importe. Ce qu'il y a de certain, c'est que les captifs de Babylone envisagèrent leurs malheurs comme la punition de leurs crimes, en particulier, comme le châtiment des désordres commis dans le culte de Jéhovah.

Or, ces deux faits expliquent, à eux seuls, l'observation plus rigoureuse de la centralisation du culte qu'on prétend remarquer, à partir de la restauration (530); mais ce n'est pas là tout ce que nous devons remarquer.

c) A partir de l'an 530 „la communauté „juive fut peu de „chose.„

c) En effet, à partir de l'an 530, la communauté juive fut peu de chose, et par le nombre et par le territoire. Il n'y eut guère que les captifs les plus fervents qui revinrent en Palestine et toute la communauté se réduisit, pendant longtemps, à la ville de Jérusalem et aux quelques villages qui l'avoisinaient. Dans ces conditions, la centralisation du culte devint relativement facile, et on s'explique tout naturellement qu'on ait, dès lors, mieux observé la loi : ce serait le contraire qui serait étonnant.

„Observation de la „centralisation en „fait.„

5°.– Cette loi de la centralisation du culte a-t-elle été observée, à partir de l'an 530, jusqu'à l'ère chrétienne, aussi rigoureusement que le prétendent les critiques contemporains ?– Ne s'est-il pas produit, de temps en temps, des infractions plus ou moins graves ?– Nous ne croyons pas qu'on puisse le contester, et, si l'observation de la centralisation nous paraît très rigoureuse, c'est uniquement, pensons-nous, à l'absence de documents qu'il faut l'attribuer. De l'an 420 à l'an 170, on n'a absolument rien sur l'histoire du culte. Par conséquent, on ne peut rien dire : c'est un blanc dans l'histoire judaïque sur lequel on aurait tort d'émettre des opinions absolues.

a) „Conjectures légi„times.„

a) Toutefois, si nous pouvons juger de cette époque – et nous avons le droit de le faire – parce que nous savons de l'époque plus connue d'Esdras et de Néhémie (460-420), nous pouvons dire que très vraisemblablement, les lois relatives à ce culte, celle des visites annuelles et celle de l'unité du sanctuaire furent violées plus d'une

---

„faits.„ E. Renan, Revue des Deux Mondes, 15 Décembre 1886, p. 799.–

fois. Les désordres, dont parlent Esdras et Néhémie, autorisent pleinement cette conjecture. Mais, en soutenant cela, nous admettons que les transgressions n'atteignirent jamais les proportions qu'elles avaient eues dans les temps anciens.

b) A partir de l'an 170 nous avons quelques renseignements dans les livres des Macchabées, et nous apprenons que les persécutions d'Antiochus ne firent que ranimer le zèle et réveiller l'amour pour la loi et les traditions nationales. Cela devait être. Et c'est là sans doute ce qui donna au Judaïsme la forme définitive qu'il présenta au commencement de l'ère chrétienne. —

b) „Renseignements sur l'époque des „Macchabées."

Mais, même à cette époque, avant comme pendant les violences d'Antiochus, nous rencontrons des Juifs qui transgressent la loi, la désertent, ou la violent. Les Macchabées ne fournissent pas beaucoup de renseignements. Cependant, ils en disent assez pour nous faire voir que la loi de l'unité du sanctuaire fut souvent violée (I Macchab. I, 12-16; 45-50; 55, etc, etc). —

6°. — Le tableau que tracent de cette époque les critiques contemporains est donc un peu embelli. C'est tout au plus, si, en tenant compte des faits signalés plus haut, on peut admettre que, toutes proportions gardées, la loi relative à l'unité de sanctuaire a été mieux observée dans cette période que dans la période précédente.

„ Conclusion pour la période postérieure à Josias."

C'est donc à tort et bien à tort qu'on dit: „ La cause de la différence entre les deux périodes vient de la promulgation de la loi de „ Deutéronome XII, 5, sous Josias." — Ce que nous enseignons ici est si évident que J. Welhausen n'ose pas le contester. Voici la dernière page qu'il a écrite là-dessus.

„ Le peuple de Juda serait resté possesseur paisible de son pays „ que la réforme de Josias aurait pénétré à peine dans les masses. Les „ liens qui unissaient le passé avec le présent étaient, en effet, trop forts. „ Pour faire considérer comme idolâtres ou comme hérétiques, comme des „ centres d'iniquité, les hauts-lieux auxquels les plus sacrés souvenirs „ se trouvaient liés depuis les temps anciens, et dont quelques-„ uns, comme Hébron et Bercheba, avaient été établis par Abraham ou „ Isaac, il fallait briser complètement les traditions naturelles de la

„ vie, rompre tous les liens qui reliaient au passé. Or, c'est là ce que fut „ l'exil à Babylone : il arracha la population à son sol natal et l'en „ tint éloignée pendant un demi-siècle. C'est là une solution de continui- „ té, comme on ne peut pas en concevoir de plus grande.

„ La nouvelle génération n'ayant avec le passé que des rapports „ artificiels, nullement des rapports naturels, les plantes fermement en- „ racinées dans le vieux sol, considérées comme des épines par les gens „ pieux, furent arrachées et le terrain fraichement labouré fut prêt à „ recevoir une nouvelle semence. La majorité renonça peut-être au „ passé, mais ce fut pour cela qu'elle se perdit parmi les payens et qu'il „ n'en fut plus question dans la suite. Seuls, les gens pieux, qui écou- „ taient en tremblant la parole de Jéhovah, survécurent parce que seuls „ ils avaient conservé la nationalité juive au milieu des races mêlées, „ au sein desquelles ils avaient été jetés.

„ Ce ne fut pas une nation qui revint de l'exil, ce fut une secte „ religieuse, cette partie de la nation en particulier qui s'était donnée, „ corps et âme, à la réforme des idées. Il n'est donc pas étonnant que „ les individus, qui revinrent, tous, s'établir dans le voisinage immé- „ diat de Jérusalem, n'aient jamais eu la pensée de restaurer les cultes „ locaux. Ils n'eurent aucun sacrifice à faire pour abandonner les hauts „ lieux dans les ruines où ils gisaient. C'était déjà une partie intégrante „ de leur être que le Dieu unique ne devait avoir qu'un lieu de culte, „ et, en effet, dès lors, cette chose fut considérée comme un axiôme (1). „

Nous aurions plus d'une observation à faire sur les détails contenus dans cette page ; mais, dans l'ensemble, nous l'acceptons parfaitement et nous la tenons pour vraie. On voit donc que, même d'après Welhausen, ce n'est pas la réforme de Josias qui a introduit l'unité de sanctuaire, ce sont les causes que nous avons signalées précédemment.

Ce n'est pas davantage la loi toute seule de Deutéronome XII, 5-23., C'est cette loi combinée avec les autres causes. Sans la loi, les autres causes n'auraient pas introduit l'unité de sanctuaire ; mais, sans

---

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 27-28. –

ces dernières, la loi n'aurait pris le dessus qu'à la longue, si elle l'eût jamais pris.

7°. – C'est pourquoi nous avons le droit de conclure que la centralisation qui a suivi la restauration, prouve : 1° l'existence d'une loi analogue à Deutéronome XII, 5, mais ne prouve pas 2° que cette loi ait été rendue en 623-622 plutôt qu'à une époque antérieure. La question de la date et de l'origine de cette loi reste absolument intacte. C'est par d'autres moyens qu'on doit et qu'on peut la résoudre.

„Ce que la centralisation postérieure à Josias laisse intact."

Il y avait une loi prescrivant l'unité de sanctuaire, tout le monde en convient. – Mais quand cette loi avait-elle été portée, c'est un problème que l'observation plus ou moins rigoureuse de cette prescription, à partir de l'an 530 ou de l'an 444, laisse absolument intact.

Cela nous paraît si clair, si évident, si mathématique, après les faits que nous venons d'exposer et que J. Welhausen admet aussi bien que nous, que nous ne comprenons pas qu'on puisse nous dire désormais : « On a fidèlement observé la loi de Deutéronome à partir „ de l'an 530. Donc cette loi avait été promulguée en 623 et pas avant ! „ – La conclusion ne suit pas des prémisses.

Il est vrai qu'on ajoute : « l'histoire du culte antérieure à Josias „ montre que cette loi n'existait pas avant ce prince. » – Si cela était vrai, il faudrait reconnaître évidemment que la loi de Deutéronome XII, 5, a été promulguée sous Josias. – Seulement, avant de le conclure, nous allons étudier de près l'histoire du culte, de Salomon jusqu'à Josias.

Section deuxième.

Le culte et la centralisation depuis Salomon jusqu'à Josias.

1°. – Nous rencontrons de nouveau sur notre chemin cette date du Deutéronome qu'on veut tirer du verset Deut. XII, 5, combiné avec II Rois XXII-XXIII, et dont nous avons parlé précédemment (Tome II., p. 216-302). Tout-à-l'heure, nous avons cité des faits témoignant de l'existence d'une loi relative à la centralisation du culte, avant l'époque

„Résumé des deux théories en présence."

de Josias (Voir pages 231-239). Il s'agit maintenant d'étudier les preuves en sens contraire, que l'école critique prétend posséder.

On connaît sa manière de raisonner : « La centralisation du culte, » dit-elle, n'a été introduite que graduellement, par l'usage, par suite » de la prépondérance ou de la prééminence que le temple de Salomon » acquit sur les sanctuaires locaux. La loi vint mettre le sceau à cette » centralisation de fait, plutôt qu'elle ne l'amena. Le fait précéda » le droit et fut transformé en droit. Tandis que, d'après l'opinion tra- » ditionnelle, c'est le droit qui précéda et qui amena le fait. »

« Comparaison des » deux théories. »

2°.— En soi chaque conception peut se défendre, quoique, celle des critiques contemporains soit beaucoup moins vraisemblable que celle de la tradition Judéo-chrétienne.

On ne comprend pas, en effet, humainement parlant, que la centralisation du culte au temple de Jérusalem se soit établie en fait, par elle-même, par l'usage, sans l'intervention d'aucune loi, d'aucune pression ; car elle est presque impossible et presque contre nature, dans un pays un peu étendu. Nous avons déjà insisté précédemment là-dessus. Au contraire, on comprend à merveille que, même avec une loi sur l'unité de sanctuaire, la centralisation ne se soit introduite qu'à la longue, péniblement, après des violations plus ou moins nombreuses et une résistance plus ou moins opiniâtre. Ceci se conçoit à merveille ; le reste ne se conçoit pas. On ne doit donc pas mettre sur le même pied les deux théories, la théorie de l'École critique et la théorie de l'École traditionnelle.

La théorie de l'École critique suppose que l'usage seul a introduit en fait une centralisation difficile et contre nature — Or, pour affirmer cela, il faut avoir des preuves claires, précises, péremptoires. — Mais on n'en a pas.

« Supériorité de la » théorie traditionnelle. »

3°.— La théorie de l'École traditionnelle suppose que la loi a amené peu à peu en fait la centralisation prescrite en droit. La loi a fini par engendrer et diriger les moeurs sociales. C'est là une oeuvre difficile, sans doute, mais dont on a de nombreux exemples : il est seulement bien clair que la réalisation dans les faits de la centralisation décrétée en principe comporte de nombreuses violations et que ces viola-

tions par elles-mêmes ne prouvent rien. Elles ne prouvent pas, sans doute, que la loi existe, mais elles ne prouvent pas, non plus, que la loi n'existe pas. Il en est de ces transgressions comme de toutes les transgressions. On ne peut pas conclure qu'une loi n'existe point parce qu'elle est violée.

Tout ce qu'on peut et tout ce qu'on doit demander en face d'actes contraires à la loi, c'est qu'on ait des preuves sérieuses que la loi existe, nonobstant les violations que l'on constate.

Ces raisons, nous les avons fait connaître précédemment, pages 232 et suiv.. Il s'agit maintenant de voir si elles sont détruites ou contre-balancées par celles qu'on apporte en sens contraire. Voici celles que nous fournissent les critiques. A. Kuénen les résume dans son Hexateuque, p. 200.

« Raisons apportées en sens contraire par l'École critique. »

4°. – Après avoir parlé de l'époque antérieure à la construction du temple de Salomon, ce savant continue ainsi :

a) « Après la construction du temple à Jérusalem, la même liberté des cultes exista pendant des siècles (1), non seulement dans Ephraïm (I Rois, XVIII, 20 suiv.) mais encore dans Juda (2), dont les rois Asa (XV, 14), Josaphat (XXII, 44) (43), Joas (II Rois XII, 3), Amasias (XIV, 4), Ozzias (XV, 4), Jotham (XV, 34), Achaz (XVI, 4), sont tous dits avoir maintenu les hauts-lieux.

---

(1). – A. Kuénen ne s'exprime pas correctement ; ce n'est pas de liberté des cultes qu'il s'agit ici. – Les rois d'Israel organisèrent un culte, à eux, en opposition avec le culte de Juda. – L'exemple d'Élie, que vise Kuénen, ne prouve pas plus en faveur de la liberté des cultes que celui de Gédéon, de Manué, etc. –

(2). – On remarque à propos des divers rois de Juda : « mais il ne fit pas disparaître les hauts-lieux, car le peuple immolait encore sur les hauts-lieux et y offrait de l'encens. » – Ces princes tolérarent donc un culte, qui n'était pas absolument en conformité avec la règle, mais qui n'était pas idolâtrique. – Le cas d'Achaz est tout différent de celui des autres souverains, car il se permettait plus que de la tolérance pour une chose qui n'était pas absolument mauvaise(?).

b) « L'auteur des rois signale cette conduite comme une transgression,
» mais il ne paraît pas que les rois eux-mêmes ou leurs contemporains
» l'aient considérée comme telle.[1]

c) « En tout cas, pas un prophète du huitième siècle ne défend les
» droits exclusifs de Jérusalem ; et, comme cela est aussi vrai d'Isaïe que
» des autres, il est douteux qu'Ezéchias ait réellement tenté de suppri-
» mer complètement le culte des hauts-lieux, ainsi que le suppose II
» Rois XVIII, 4 (Cfr. v. 22; Isaïe XXXVI, 7)[2]

d) « C'est pourquoi sa réforme ne fut qu'un premier effort sui-
» vi d'une réaction sous Manassès (II Rois, XXI, 3).

e) « Ce fut Josias qui le premier réussit (?) à faire du temple le
» seul sanctuaire de Jahvé, d'accord avec le livre de la Loi, qu'Helcias
» avait découvert (II Rois, XXII)[3].

f) « Il est douteux[4] que le temple ait gardé cette position sous
» les successeurs de Josias (II Rois XXIV). Mais, durant la captivité,

---

(1). – Autre chose est tolérer et autre chose est approuver ou maintenir ; autre chose est une pratique absolument mauvaise et autre chose une pratique simplement peu conforme à la loi. Or, il était sans contredit moins grave d'honorer Jéhovah sur les hauts-lieux que d'y adorer les Baals et les idôles. Les rois de Juda ont pu tolérer la première chose, par égard pour la coutume, mais ils ont, en général, proscrit l'idolâtrie. –

(2). – Un peu plus loin (Hexateuch, p. 282) Kuenen dit que la comparaison de II Rois XVIII, 4 avec II Rois XVIII, 22 l'empêche de rejeter la réforme d'Ezéchias, ainsi que le fait J. Welhausen. – Mais il tâche naturellement de l'atténuer le plus possible. –

(3). – « Jamais, dit Mr. Renan, la loi ne fut moins observée que par la génération pour laquelle elle avait été faite. »

(4). – « Il est douteux ! » – A. Kuenen se sert là d'un mot fort singulier pour parler de la réaction qui suivit la réforme de Josias. – Ailleurs, il ne connaît pas ces euphémismes, mais il est vrai qu'il ne cherche pas à étayer, comme il le fait ici, une théorie favorite. – Voir Histoire critique, II, p. 224-228. – Religion of Israel, II, 58-64. –

„ Ezéchiel, pour lequel les hauts-lieux étaient une abomination (XX, 27,
„ suiv.), prescrit un seul sanctuaire pour l'avenir, suivant tout-à-fait
„ en cela la tendance de la réforme de Josias (XL et suivants).

g) « Telle fut, autant que nous le savons, la position incontes-
„ tée qu'occupa le temple de Zorobabel après le retour de l'exil. (1)

« Observations générales sur ce passage d'A. Kuenen. »

5°.– Tout cela est-il une preuve que la loi du Deutéronome XII, 5 n'existait pas à l'époque de Salomon et qu'elle fut faite à l'époque de Josias? – Nous ne le croyons pas et il nous semble que nous pouvons nous retrancher derrière Kuénen lui-même.

Nous ne dirons rien de tout ce qui regarde Josias, Ezéchiel et le temple de Zorobabel, car tout cela prouve qu'il y avait une loi relative à l'unité de sanctuaire, mais tout cela ne prouve pas que cette loi ait été seulement promulguée par Josias. Ce que nous avons dit tout-à-l'heure, et ce que J. Welhausen a dit avec nous, répond assez aux arguments de Kuénen et rectifie suffisamment l'exposé qu'il trace des faits. Par conséquent, passons.

« Principes de critique formulés par Kuénen. »

6°.– Que nous dit Kuénen dans l'Hexateuque, un peu avant la page que nous venons de rapporter? – Il nous dit ceci :

« Une manière d'agir en opposition avec la Loi ne doit pas, sans
„ plus ample examen, être considérée comme une preuve que cette loi
„ n'existait pas ou qu'elle n'était pas obligatoire.

« Ces conclusions ne sont légitimes (a) que lorsque la pensée
„ des personnes désireuses d'honorer Jahvé est hors de doute, ou bien

---

Voici ce que dit sur ce point J. Welhausen (Prolegomena, p. 27) : –
« Après la mort de Josias nous voyons de nouveau les hauts-lieux
„ reparaître de tous côtés, non pas seulement dans la campagne,
„ mais même dans la capitale. Jérémie se plaint qu'il y a en Juda
„ autant d'autels que de villes. Tout ce que le parti réformateur
„ a obtenu a été de pouvoir appeler à une loi écrite, solennellement ju-
„ rée par tout le peuple, témoin permanent des droits de Dieu. Mais
„ mettre cette loi à exécution n'était pas chose facile et eût été chose
„ impossible pour des prophètes, même pour Jérémie et Ezéchiel. S'ils
„ avaient été abandonnés à leurs propres forces. „ –

(1). – A. Kuénen, The Hexateuch, p. 200. –

„(b) lorsque la continuité de la transgression ou une autre circonstance „empêchent qu'on ne voie, dans ces violations de la loi, un simple ac- „cident.„[1]

Tout cela est très correct et nous acceptons parfaitement le principe que trace A. Kuénen. Prenons donc cette règle et voyons, avec elle, ce qu'il faut penser de l'histoire du culte postérieure à Salomon, mais antérieure à Josias.

„Double objection „faite par Kuénen.„

7°.- On peut ramener à deux les objections qu'on fait contre l'existence d'une loi relative à l'unité de sanctuaire. Ainsi

1° Kuénen allègue de nombreuses violations de cette loi.

2° Les prophètes du huitième siècle n'ont pas, dit-il, revendiqué les droits exclusifs de Jérusalem.- Par conséquent, il croit pouvoir conclure qu'avant Josias il n'y avait pas de loi prescrivant l'unité de sanctuaire.

Examinons à part chacune de ces deux difficultés.

Première sous-Section.

Transgressions de la loi alléguées par A. Kuénen.

„D'après les principes d'A. Kuénen, les transgressions ne „prouvent rien, car „elles ne sont, ni continues, ni générales.„

1°.- Kuénen allègue de nombreuses transgressions de la loi, si elle existait, et il insinue, bien qu'il ne le dise pas ouvertement, que ces transgressions sont incompatibles avec l'existence de cette loi. Seulement, c'est une affirmation gratuite, et dont il est facile d'apercevoir la fausseté. En effet, nous ne dirons pas 1° que l'auteur des Rois condamne ces transgressions, parce que A. Kuénen nous répondrait que cet écrivain transporte dans le passé les idées de son temps; mais nous observons 2° que ces transgressions n'étaient, ni continues, ni universelles, ni générales. Par conséquent, elles ne peuvent pas être alléguées comme une preuve contre l'existence de la loi, d'après le principe que le docte critique a formulé tout-à-l'heure.

„Kuénen obligé de

2°.- Or, que ces transgressions n'aient pas été continues, univer-

---

(1).- Ibid. p. 193.-

selles et générales, c'est ce que Kuénen lui-même est obligé d'admettre ; car, si la loi relative à la centralisation du culte avait été violée par tous et toujours, il est évident que jamais il n'y aurait eu ce qu'on qualifie de Parti Mosaïque sous Josias ; et jamais Josias n'aurait opéré sa réforme. Cela est aussi certain et aussi clair que un et un font deux. Puisque donc Josias a essayé de centraliser le culte vers l'an 623-622, c'est qu'il y avait, au moins, une élite qui demandait cela. La partie la meilleure de la nation, sinon la majorité, admettait que le temple de Jérusalem avait des droits exclusifs et voulait que ces droits fussent reconnus. — Si, en l'an 623-622, il y avait un parti de ce genre, ce parti n'était pas né de la veille. Il remontait certainement bien haut ; il y avait longtemps qu'en fait des Juifs considéraient le temple de Jérusalem comme ayant des droits exclusifs à centraliser le culte de Jéhovah. Depuis longtemps donc, en 623-622, il y avait, chez les Juifs, des personnes qui respectaient l'unité de sanctuaire, s'il y en avait d'autres qui la violaient.

„reconnaître que la majorité des Juifs observait la loi.„

3°. — Il est vrai que Kuénen nous dira peut-être : „ J'admets bien „ en effet, ce que vous dites. Il y avait évidemment, en 623-622, et depuis „ longtemps, beaucoup de Juifs qui reconnaissaient l'unité de sanctuaire ; „ mais qu'est-ce que cela prouve ? — Cela prouve seulement que l'unité „ de sanctuaire était admise en vertu de l'usage, nullement en vertu „ de la loi. — Par conséquent, vous ne pouvez rien conclure. „

„Admettait-on la centralisation au nom d'un usage ou au nom d'une loi ?„

Nous répondons à Kuénen qu'il est complètement dans l'erreur. Voici pourquoi :

4°. — Les Juifs reconnaissant l'unité de sanctuaire avant l'année 623-622 n'admettaient point cette unité de sanctuaire, au nom de l'usage seul, mais bien au nom d'une loi. 1° parceque, en soi, la centralisation est contre nature et qu'on ne peut pas admettre facilement l'introduction d'un usage qui va contre les inclinations humaines, contre les intérêts du grand nombre. Pour admettre la formation de pareils usages indépendamment d'une loi, il faut avoir les preuves les plus catégoriques. Or, Kuénen et ses amis ne nous apportent pas l'ombre d'un texte. Tout est contre eux plutôt que pour eux. — 2° En second lieu, pour qu'un usage ait force de loi, il faut (a) qu'il

„On ne peut pas admettre l'usage seul.„

soit universel ou quasi-universel, et, de plus (b), il faut qu'il soit ancien. Ceci est de l'essence-même de l'usage qui devient loi. Une coutume, qui n'est le fait que du petit nombre ne sera jamais acceptée comme obligatoire par la majorité. Or, que telle fut la coutume par rapport à la centralisation du culte entre Salomon et Josias, qu'elle fut ancienne et qu'elle fut acceptée par la majorité c'est ce que nient les critiques de l'École nouvelle, Kuénen en tête. A les entendre, on croirait que la centralisation du culte de Jéhovah dans le temple de Jérusalem n'a été qu'un mythe jusqu'à Josias. Mais, si cette centralisation n'a été qu'un mythe, où est donc cette centralisation-usage d'où on veut faire sortir le Deutéronome XII, 5 et la réforme de Josias ? — Tout cela n'est évidemment qu'une fiction inventée pour les nécessités de la controverse. C'est gratuitement que Kuénen et ses amis nous parlent de l'usage comme ayant introduit la centralisation ; et de plus, quand ils affirment cela, ils contredisent indirectement tout ce qu'ils avancent ailleurs.

« On est autorisé à « supposer l'existence d'une loi. »

5°. — En voyant bien des personnes observer la centralisation du culte, sans y être intéressées, nous avons certainement plus le droit de supposer qu'elles n'agissent ainsi que sous la pression morale d'une loi ; car, si la décentralisation s'explique par sa nature seule, il n'en est pas de même de la centralisation. Toutefois nous ne concluons pas, tout de suite, à l'existence de cette loi : ce n'est que lorsque nous avons réuni en un seul faisceau, et les faits qui précèdent la construction du temple, et les faits qui la suivent ; ce n'est que lorsque nous avons étudié la conduite de Jéroboam et celle d'Ezéchias, que nous arrivons à dire : « Certainement la loi relative à la centralisation du culte est antérieure à Josias ; et, si le Deutéronome XII, 5 » est la première loi relative à cette centralisation, le Deutéronome » n'est pas de l'époque de Josias, ainsi qu'on le prétend. Il est » antérieur et de beaucoup. »

« Conclusion pour ce « qui regarde les « transgressions. »

6°. — La conduite des rois d'Israël et de Juda, dont Kuénen nous a parlé plus haut, ne prouve donc rien contre la centralisation du culte, quand on étudie celle-ci à la lumière des principes que formule ce savant. Nous devons ajouter d'ailleurs, qu'on comprend,

sans beaucoup de peine, que la loi de l'unité de sanctuaire ait été souvent violée. Rejetée par les rois d'Israel au nom de la politique, elle fut violée par les rois de Juda par ignorance, par négligence, ou par méchanceté, Israel réagit sur Juda et lui inocula ses vices. Jérémie peint à merveille, en passant, la situation à laquelle nous faisons allusion: « As-tu vu ce qu'a fait la prévaricatrice Israel, elle est allée sur toute » colline élevée, sous tout arbre touffu et, là, elle a commis la fornication » (c'est-à-dire, l'idolâtrie) . . . . et sa coquine de soeur, Juda, l'a vue . . . » et cette coquine de Juda n'a pas craint, elle aussi, d'aller et elle a » commis encore la fornication. Par ses nombreuses fautes elle a souillé » la terre, la pierre et le bois . . . . C'est au point que mon âme a trouvé juste la prévaricatrice Israel en comparaison de cette coquine de » Juda (Jérémie III, 6-11) (1).

Les liaisons et les unions que les deux maisons royales contractèrent entre elles, à plusieurs reprises, affaiblirent le respect et la vénération pour le temple, et, s'il y a quelque chose qui étonne, c'est, non pas seulement que l'unité du sanctuaire soit entrée dans l'usage; c'est que, prescrite par une loi, elle ait résisté aux épreuves qu'elle a traversées.

Il fallait que l'idée de l'unité du sanctuaire fut bien enracinée dans la nation pour qu'elle ait triomphé des inclinations naturelles à l'individu, de la pratique universelle des peuples voisins et des exemples donnés par la moitié de la race Israélite. Ce ne sont pas les transgressions plus ou moins nombreuses ou la faiblesse et la tolérance des rois de Juda et d'Israel qui doivent nous étonner, c'est, la persistance du principe de l'unité de sanctuaire. Ce principe a survécu à tout; et il y a, dans cela, quelque chose de presque surnaturel (2).

---

(1). – Le prophète, on le voit, traite Juda et Israel, comme de viles femmes. Je conserve le féminin, pour rendre plus exactement l'original. –

(2). – Nous ne disons rien ici des contradictions dans lesquelles tombent les critiques contemporains. – On connaît leurs théories

En somme, cette première objection est assez faible, la seconde, tirée du silence des prophètes, paraît un peu plus forte. Elle ne l'est pas cependant beaucoup, ainsi qu'on va le voir.

Sous-section deuxième.

Le silence des prophètes du huitième siècle sur les droits exclusifs du temple.

„ Affirmation d'A. „ Kuenen. „

1°. – On a entendu A. Kuenen nous dire plus haut: « Pas „ un prophète du huitième siècle ne défend les droits exclusifs de Jé„ rusalem „, et tirer de là la conclusion qu'il n'y avait pas encore de loi relative à la centralisation du culte au huitième siècle.

De prime abord, cette affirmation – si elle est vraie – paraît de nature à faire impression sur les esprits; car on se demande comment il se fait qu'on ne pousse pas davantage à aller offrir les sacrifices à Jéhovah au temple de Jérusalem, si ce dernier est le seul légitime. Ces déductions sont-elles bien justes? – C'est ce que nous allons voir.

„ Deux questions à „ examiner succes„ sivement. „

2°. – L'objection comprend deux choses: une question de fait et une question de droit. Une question de fait: « Est-il vrai que les prophètes du huitième siècle ne défendent pas les droits exclusifs de Jérusalem? – Une question de droit: à supposer que ce fait soit vrai, est-on autorisé à en déduire les conclusions que veulent en déduire les critiques? –

---

sur le parti prophétique et le parti prêtre (Voir T. II, p. 168-198). Souvent ces deux partis semblent, dans leurs livres, être des ennemis acharnés à s'entredétruire. Toutefois, il y a des circonstances où l'inimitié disparaît. – C'est ainsi que Jules Welhausen nous montre les prophètes et les prêtres se donnant fraternellement la main pour préparer et accomplir la réforme de Josias. Le parti prophétique se suicide lui-même et joyeusement pour faire place au parti-prêtre. – Prolegomena, p. 26-27. –

Nous allons étudier les deux questions à part. – Prenons, d'abord, la question de fait.

Point premier.

La question de fait.

Pour être bien clair nous étudierons 1° le langage des prophètes contemporains de la captivité. 2° le langage de Jérémie et d'Isaïe. – 3° le langage d'Amos, d'Osée et des autres prophètes du huitième siècle.

Division première.

Le langage des prophètes de la captivité.

1° Si nous commençons nos recherches à une époque sur laquelle les documents abondent, à l'époque de la captivité, nous constatons, tout de suite, qu'Ezéchiel fait de l'unité de sanctuaire le coeur ou le fondement de toute sa constitution. Le temple est unique. Placé au centre de la Palestine, il est environné des tribus, et il prêche à tous les Israélites, par son unité, l'unité de Dieu : „ Jéhovah est un. „ A. Kuénen croit que Ezéchiel ne se place à ce point de vue que parce qu'il subit l'influence de la loi (Deut. XII, 5) rendue sous Josias, en 623-622 ; mais c'est une opinion que la lecture d'un seul chapitre du prophète suffit pour dissiper.

„ Ce que pense Ezéchiel de l'unité de sanctuaire. „

2°. – Le chapitre XX d'Ezéchiel est un résumé de l'histoire du culte en Israel, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque de la captivité. La période Chaldéenne, la période Egyptienne et la période Palestinienne sont successivement parcourues. A propos de cette dernière, Jéhovah reproche aux Israélites, entre autres choses, d'avoir offert des sacrifices en tous lieux : „ Je vous conduisis dans la „ terre sur laquelle j'avais levé ma main (jurant) de la donner „ à vos pères ; mais ceux-ci considérèrent toute colline élevée et

„ Le chapitre vingt d'Ezéchiel. „

„ tout arbre touffu, et ils y immolèrent leurs victimes, ils y offrirent leurs
„ détestables offrandes, ils y présentèrent l'encens de leurs parfums et y
„ versèrent leurs libations (Ezéchiel XX, 28). Et je leur ai dit : „ Qu'est-
„ ce que ce haut-lieu où vous allez ? — Et depuis c'est le nom qu'on
„ a donné à cet endroit (v. 29)."

„ Raisonnement „ d'Ezéchiel."

3°. — Le prophète continue longtemps à reprocher aux Israélites leurs transgressions, et il les menace de les déporter sur la terre étrangère, même de les anéantir. Ce langage ne s'adresse pas évidemment à la génération contemporaine et captive à Babylone; il s'adresse rétrospectivement, au moins, à la génération de Manassé. Par conséquent, cela suppose qu'à cette époque, la multiplication des sanctuaires était chose défendue et que par suite, il y avait une loi. Il est vrai que, d'après A. Kuenen, le prophète Ezéchiel, converti à la centralisation par la réforme de Josias, ne fait que transporter dans le passé ses propres convictions; mais cela est-il admissible ? — Oui, est-il admissible qu'un personnage, témoin dans sa jeunesse de cette réforme, et témoin aussi de la réaction qui suivit, impute aux générations antérieures comme un crime une chose, qui, en elle-même, ne pouvait pas être une faute, puisqu'elle n'était, dans l'hypothèse des critiques, défendue, ni par une loi, ni par un usage tant soit peu universel, c'est-à-dire, obligatoire ? — Cela n'est pas vraisemblable et cela n'est certainement pas vrai. Si Ezéchiel parle comme il le fait, c'est qu'il sait pertinemment que, depuis un temps immémorial, il est défendu, par une loi censée divine, d'offrir des sacrifices „ en tous lieux, sur toutes les collines et sous tous les arbres touffus." Par conséquent, Ezéchiel atteste un usage ou une loi de beaucoup antérieurs à son époque.

„ Conclusion par „ rapport à Ezé- „ chiel."

4°. — Dans la partie de ses prophéties, qui sont antérieures à sa constitution (XL-XLVIII) et même à la ruine de Jérusalem, Ezéchiel suppose toujours l'unité de sanctuaire (VIII, Cfr. V. 6, 16; XX, 40; XXII, 8, 26; XXIII, 38; XXXVII, 27; etc), car il parle de „ mon sanctuaire", du „ mont de ma sainteté", de Jérusalem comme de la ville sainte; mais, malgré cela, il n'emploie jamais ces termes absolus que désirent les critiques. On voit que, même pour

Ezéchiel, il y a un crime plus grand que la multiplication des hauts-lieux, c'est le crime de l'idolâtrie. Si les hauts-lieux sont condamnés, c'est surtout parce qu'ils rendent le péril de l'idolâtrie plus inévitable. On sent que l'unité de sanctuaire n'est pas la fin ; ce n'est que le moyen et voilà pourquoi elle ne vient qu'au second rang.

Division deuxième.

Le langage de Jérémie et d'Isaïe.

Ce qu'on remarque dans Jérémie.- Comment Kuenen altère les textes.

1°.- Ce que nous remarquons dans Ezéchiel ressort peut-être plus clairement dans Jérémie, le prophète contemporain de Josias, et l'auteur même du Deutéronome d'après certains critiques contemporains. Chez lui l'unité de sanctuaire est un fait reconnu. Le temple seul est légal ; les hauts-lieux sont condamnés ; mais dans Jérémie, comme dans Ezéchiel, ce n'est pas sur la nécessité d'observer la centralisation qu'on insiste c'est sur la nécessité de ne pas commettre l'idolâtrie. Ce qu'on reproche à Israel et à Juda, ce n'est point de ne pas aller offrir les sacrifices au temple, c'est d'offrir des sacrifices aux idoles, aux faux dieux. Lorsque A. Kuenen nous dit : « Jérémie se lamente „ sur le nombre des autels dans Juda et dans Jérusalem (Jérémie II 26-28 ; XI, 13) (1) „, il ne rend les textes que d'une façon incomplète et partiale, par conséquent, malhonnête, s'il agit à dessein ; car ce dont se plaint le prophète, ce n'est pas du « nombre des autels „ c'est du « nombre des faux dieux (II, 28) (2) ou « du nombre des autels consacrés aux „ faux dieux „, (XI, 13), ce qui n'est pas tout-à-fait la même chose. Non, ce n'est pas la même chose de reprocher à Jérusalem d'avoir établi sur toutes ses places des autels (à Jéhovah) ou de lui reprocher d'avoir établi « sur toutes ses places des autels ignominieux, des

---

(1).- A. Kuenen, The Hexateuch, p. 202.-

(2).- Jérémie II, 28 : « Où sont les dieux que tu t'es faits ?- Qu'ils „ se lèvent, s'ils peuvent te sauver dans les jours de ton épreuve ! car „ tes dieux, ô Juda, égalent le nombre de tes villes.„ -

„ autels pour offrir de l'encens aux Baals „[1] A. Kuénen travestit donc la pensée de Jérémie ; il la fausse complètement et il manque à toutes les lois de la critique, lorsqu'il ajoute : „ Incontestablement „ on offrait, à ces autels, des sacrifices à Jahvé, aussi bien qu'à Baal.[2] C'est son opinion, mais aucun texte ne l'appuie et les paroles de Jérémie la condamnent formellement. —

„ Jérémie et le temple de Jérusalem. „

2°. — Jérémie, cela va de soi, connaît le temple, comme le lieu de la résidence particulière de Jéhovah. Il n'y a qu'à lire le chapitre VII pour en être convaincu : „ Place-toi sur la porte de la maison de Jéhovah et tu prononceras là ce discours : Ecoutez la parole de Jéhovah, ô Juda qui entrez par ces portes pour adorer Jéhovah. — Ainsi „ parle Jéhovah Tsebaoth, le dieu d'Israel. Dirigez vos voies et vos actes et j'habiterai avec vous en ce lieu. Ne vous fiez pas sur ces trompeuses paroles, disant : le temple de Jéhovah ! le temple de Jéhovah ! „ le temple de Jéhovah est ici ! Que si vous dirigez vos voies et vos „ actes, si vous rendez justice à chacun et à son prochain, si vous „ n'opprimez pas l'orphelin et la veuve, si vous ne versez pas en ce „ lieu le sang innocent, si vous n'allez pas, pour votre malheur, après d'autres dieux, J'habiterai avec vous en ce lieu, „ dans la terre que j'ai donnée à vos pères, éternellement „ (Jérémie VII, 2-7).

„ Les droits du temple et Jérémie. — Ce que nous apprend le prophète. „

3°. — Dans ce qui suit, le prophète suppose toujours, d'une manière positive, que le nom de Jéhovah a été particulièrement invoqué dans le temple, en des termes qui rappellent l'Exode XX, 24, et le Deutéronome XII, 5 ; mais il ne met jamais en relief le côté exclusif, à savoir que le temple est le seul lieu de culte. Tout ce qu'il dit c'est que, si Juda continue à voler, à tuer, à opprimer les innocents, à servir les baals, comme il l'a fait jusqu'ici, Dieu

---

(1). — Jérémie XI, 13 : „ Car tes dieux, ô Juda, égalent le nombre de tes villes ; et suivant le nombre des places de Jérusalem, „ vous avez établi des autels ignominieux, des autels pour offrir „ de l'encens aux Baals. „

(2). — A. Kuénen, Ibid. p. 262. —

traitera „ ce temple où a été invoqué son nom, et dans lequel Juda se „ fie ... comme il a traité Silo (Jérémie VII, 14 Cfr. XXVI, 6)

Si le Deutéronome XII, 5 avait cette portée absolue et exclusive que lui attribuent les critiques et si Jérémie était l'auteur du Deutéronome, très certainement le prophète ne se contenterait pas de défendre les droits du temple d'une manière positive; il les défendrait aussi d'une façon exclusive. — On ne trouve cependant, chez Jérémie, rien de semblable, soit ici, soit ailleurs. Preuve irrécusable que les théories de l'École critique ne sont pas tout-à-fait exactes. Quand Kuénen ajoute: „ La sainteté tout-à-fait exceptionnelle du temple „ de Jérusalem est un article de foi, même parmi les adversaires de „ Jérémie (VII, 4), cela est certainement en partie la conséquence „ des mesures prises par Josias et de leur rigoureuse application „ pendant la fin de son règne „ (1) Ce docte critique nous donne des imaginations pour de l'histoire. Il n'est pas certain que le chapitre VII soit postérieur à l'an 623-622, et ce chapitre serait postérieur, que l'assertion du savant hollandais demeurerait suspecte. On ne transforme pas, du jour au lendemain, les idées et les habitudes d'un peuple; de pareils changements sont toujours l'affaire des siècles.

4°.— Ce qui ressort de la lecture des prophéties de Jérémie, c'est que le Temple de Jérusalem est la maison de Jéhovah κατ' ἐξοχήν et le prophète n'a pas l'air de supposer qu'il puisse y en avoir d'autres. Cependant, il ne proteste pas contre les hauts-lieux, d'une façon spéciale; ce qu'il condamne, c'est l'idolâtrie et il nous apprend, à ce propos, qu'on avait érigé des idoles jusques dans le temple de Jérusalem (XIX, 4-12). — „ Voici, dit Jéhovah, que je ferai descendre le malheur sur ce lieu, au point que les oreilles de „ celui qui en entendra parler lui tinteront, car on m'a abandonné, „ on a traité ce lieu comme un lieu profane; on y a offert de l'encens „ à d'autres dieux que, ni les Juifs, ni leurs pères, ni les rois de „ Juda n'ont connus et on l'a inondé de sang innocent. On a „ bâti des hauts-lieux à Baal pour faire passer les enfants par-

„ Conclusion en ce qui „ regarde Jérémie. „

(1).- A. Kuénen, The Hexateuch, p. 202.—

„ le feu et pour offrir des holocaustes à Baal, ce que je n'ai pas commandé, ce que je n'ai point dit, ce qui n'est pas entré dans mon cœur[1], (Jérémie XIX, 3-13). „ — Bâtir des hauts lieux à Baal, pour „ offrir des holocaustes à Baal„ fait partie d'une énumération, dans laquelle figurent beaucoup d'autres crimes; mais celui-là occupe une place proéminente : il met le comble à tous les autres. Si les hauts-lieux consacrés à Jéhovah occupaient, dans la pensée des prophètes postérieurs à Josias, une aussi grande place que le prétendent les critiques contemporains, comment se fait-il que, ni Ezéchiel, ni Jérémie ne disent jamais : « Ils ont bâti des hauts-lieux „ à Jéhovah ? „ — Jamais cependant on ne rencontre, chez ces contemporains de Josias, une phrase semblable[2]. — Que faut-il conclure de là ? — Il nous semble que la conclusion est facile, c'est que dresser en soi un autel à Jéhovah pour l'honorer lui seul était, même à l'époque de Jérémie, même après la promulgation du Deutéronome, considéré comme une chose relativement inoffensive — que si Kuénen prétendait que Jérémie ne parle point de cela, parceque, après la réforme de Josias, on ne commettait plus cette illégalité; nous lui demanderons pourquoi Jérémie parle des hauts-lieux érigés en l'honneur de Baal. Il est certain, en effet, qu'après la réforme de Josias,

---

(1). — Jérémie semble viser, dans ce passage, ce qui est raconté du roi Manassés, le grand père de Josias. Ce prince « bâtit des autels „ (à Baal), dans la maison de Jéhovah, à propos de laquelle Jéhovah „ avait dit : « J'établirai mon nom dans Jerusalem. — Il „ construisit des autels à toute l'armée des cieux dans les deux parvis de la maison de Jéhovah, et il fit passer son fils par le feu, „ etc., etc. „ II Rois XXI, 4-6 et suivants. —

(2). — A. Kuenen (The Hexateuch, p. 183-184) avoue qu'« on ne „ trouve point, dans Jérémie, des traces du zèle qu'a le Deutéronomiste „ pour le sanctuaire unique, de l'amour qu'il a pour le culte, de l'affection qu'il porte au sacerdoce Lévitique. Le chapitre XXXIII, 17-26 n'est „ pas de la main de Jérémie, suivant toute probabilité (?). Dans le „ chapitre VII (Cf. XXVI) le prophète se place à un point de vue dia-

les hauts-lieux de Baal étaient plus proscrits que les hauts-lieux en l'honneur de Jéhovah.

« Faux raisonnement d'A. Kuenen, à propos d'Isaïe. »

5°.– Si les prophètes contemporains de Josias, comme Jérémie, ou de peu postérieurs à ce prince, comme Ezéchiel, ne font pas de polémique contre les hauts-lieux consacrés à Jéhovah, les savants contemporains ont-ils le droit de s'étonner que Isaïe fasse comme eux? Peuvent-ils, en bonne critique, raisonner comme le fait A. Kuenen, quand il dit: « Comme cela est aussi vrai d'Isaïe que des autres, (à savoir » des prophètes du huitième siècle) il est douteux qu'Ezéchias ait ré- » ellement tenté de supprimer complètement le culte des hauts-lieux[1] ». Nous pourrions, en effet, ce nous semble, sans beaucoup de peine, raisonner, à notre tour, de la manière suivante: « Comme cela est aus- » si vrai de Jérémie et d'Ezéchiel que des autres, il est douteux que » Josias ait réellement tenté de supprimer complètement le culte » des hauts-lieux. » Le professeur hollandais et ses amis n'admettront pas cela; ils allégueront II Rois XXII–XXIII et, au besoin, les Chroniques; mais nous pouvons, nous aussi, alléguer II Rois XVIII, 4, 22; les Chroniques XXIX–XXXI et même Isaïe XXXVI, 7.– A. Kuenen sait bien que II Rois XVIII, 22 n'est pas dénué d'une certaine force, quoiqu'en dise J. Welhausen[2].

Nous constatons, à chaque nouveau pas que nous faisons, combien tous ces travaux dits critiques sont inspirés par l'esprit de parti, et le préjugé. On n'étudie pas les textes simplement, honnêtement: on les ploie à une opinion arrêtée d'avance.

« Faits que présente le prophète Isaïe. »

6°.– Dans Isaïe (I–XXXIX), il n'y a pas ces accusations d'idolâtrie que nous avons rencontrées tout-à-l'heure dans Jérémie et dans Ezéchiel, et cela prouve peut-être que le règne de Manaosès avait contribué à répandre beaucoup le culte des faux-dieux. C'est pourquoi la réforme de Josias dut-être plus radicale que celle d'Ezéchias. Mais si Isaïe garde le silence sur les hauts-lieux et sur l'idolâtrie

---

» métralement opposé à la conception du Deutéronomiste. »

(1).– A. Kuenen, Ihe Hexateuch, p. 200.–

(2).– Ibid. p. 183-184.–

de Juda et d'Israël, en revanche, il nous peint Jérusalem, Sion et le temple comme tous les prophètes antérieurs et postérieurs. Dès le chapitre second, il nous présente la « montagne du temple de Jéhovah comme une cîme vers laquelle se dirigent tous les peuples en se disant : « Allons vers la montagne de Jéhovah, au temple du dieu de » Jacob et il nous enseignera ses voies (II, 3). » La loi sort de Sion et la parole de Dieu de Jérusalem. On trouve la même idée, presque dans les mêmes termes, dans Michée IV, 2 (1). – Jéhovah habite au milieu de Sion (Isaïe XII, 6) et d'une manière toute particulière sur la montagne, dans le temple (Isaïe VIII, 18). – C'est là ce qui fait la grandeur incomparable de ce lieu et de cette ville. (2)

Division troisième.

Le langage d'Amos, d'Osée et des autres prophètes.

« Les prophètes du « huitième siècle. »

1°. – Nous voilà donc arrivés à ce huitième siècle, à propos duquel on nous dit : « En tout cas, pas un prophète du huitième siècle » ne défend les droits exclusifs de Jérusalem. » Il s'agit de voir si les prophètes de cette époque tiennent une ligne de conduite notablement

(1). – Des citations verbales (Michée IV, 1-2; Isaïe II, 1-2). – Jérémie XXVI, 18 et Michée III, 12) prouvent que la collection des prophètes se fit de bonne heure.

(2). – De ce qu'Isaïe, parlant de la conversion future d'Israël et de Juda, dit (XXX, 22) : Et alors. « Vous souillerez les revêtements de vos » idoles d'argent ... disant : Sortez d'ici !, » J. Welhausen (Prolegomena p. 25-26, 46) conclut que le prophète ne condamnait, ni les bamoth, ni l'idolâtrie, et il déduit de là que la réforme d'Ezéchias est douteuse. – Seulement cette interprétation n'a pas l'ombre du sens commun. – « Quand » tu auras fait dix ans de galère, dit un juge à un de ses clients, tu te » convertiras, tu réprouveras le vol, l'assassinat, etc, et tu diras : Arrière » tout cela ! – » Donc, dira-t-on, ce juge ne condamne pas le vol et l'assassinat ! – Les deux conclusions se valent. La seconde est aussi juste que la première et la

différente de leurs successeurs et, si cette ligne de conduite est différente, de voir les conclusions que l'on peut en tirer.

2°.– Mais, d'abord, à quels hommes avons-nous à faire? — « Enumération des prophètes » Nous avons parlé tout-à-l'heure d'Isaïe et même un peu de Michée, qui sont, eux aussi, du huitième siècle. En dehors d'eux, nous rencontrons Osée, Amos, peut-être Nahum. Autrefois Kuénen y aurait ajouté Joel, qu'il plaçait au neuvième siècle avant l'ère chrétienne[1]; mais aujourd'hui il considère ce prophète comme plus récent[2]. Toutefois, s'il ne le place pas au neuvième siècle, vers l'an 860, il n'ose pas le ramener à l'an 500. C'est donc un auteur qu'on peut consulter à côté d'Osée, d'Amos et de Nahum. Nous allons voir maintenant ce que nous apprennent ces prophètes. Pour cela, nous les étudierons chacun à part, et puis nous résumerons leurs dires :

3°.– J. Welhausen et Al. Kuénen prétendent que les prophètes n'établissent pas de différence entre le culte de Juda et le culte d'Israel[3], mais Osée, à lui seul, détruit cette affirmation, car la tendance générale de sa prophétie est précisément de montrer qu'Israel ou Ephraïm est plus coupable que Juda. Le prophète condamne le culte passé et présent des Baals, qu'il compare à l'adultère par rapport au culte de Jéhovah. Or, ce culte idolâtrique et adultérin, c'est surtout Ephraïm qui s'en rend coupable, en adorant des veaux, à Beth-Aven ou Béthel (Osée IX, 5; X, 15) et à Samarie (VIII, 5). C'est pourquoi Osée dit en parlant d'Ephraïm : « Ephraïm ou Israel est » revenu en Egypte (Osée IX, 3, 6). « Ephraïm a multiplié les autels » pour pécher; et, en effet, les autels ont été pour lui une occasion

« Ce que nous apprend Osée sur le culte de Juda et d'Israel »

---

première ne vaut pas plus que la seconde. –(1).– A. Kuénen, Hist. critique, II, p. 406-407. (2). – A. Kuénen, Religion of Israel, I, p. 86-87 et 362. –

(3).– « Que le culte de Jéhovah à Jérusalem fût plus pur qu'à » Béthel et à Samarie, c'est une assertion qui est contredite par plus » d'un fait bien attesté. Sous ce rapport, il n'y avait pas de différence » essentielle entre Israel et Juda. C'est en Israel que débute la réaction » contre le culte de Baal; elle ne passa que plus tard en Juda. – J. Welhausen, Prolegomena, p. 478. – Voir 189. –

„ de pécher (VIII, 11). „ Par conséquent, l'iniquité d'Israel est sans comparaison plus grande que celle de Juda; le prophète la décrit longuement (Ch. IV–VII) et il distingue, à plusieurs reprises, Juda d'Israel : „ Ils „ ont offert des victimes sur le sommet des montagnes; ils ont prodigué „ l'encens sur les collines, sous le chêne, le peuplier et le térébinthe, „ parce que l'ombre en est bonne. C'est pourquoi vos filles [1] se sont livrées „ à la fornication et vos femmes à l'adultère . . . Mais si toi, ô Israel, tu forniques, que Juda ne pèche point ! N'allez pas „ à Ghilgal, ne montez pas à Bethaven, ne jurez point : „ Par la „ vie de Jéhovah (Osée, IV, 13, 15). „ On peut soutenir, sans doute, que le prophète formule un voeu, mais il atteste qu'il est en partie réalisé, en ne parlant que des désordres d'Éphraïm (VI, 10-11 – VII–X) et en affirmant ouvertement que Juda est resté fidèle : „ Éphraïm m'a „ environné de mensonge et Israel de fraude. Juda, au contraire, marche encore avec Dieu et il est fidèle avec les „ saints (Osée XII, 1). — Toutefois, Osée prévoit qu'un jour Juda tombera après Israel : „ Israel et Éphraïm tomberont dans leur „ iniquité. Juda tombera aussi avec eux (Osée V, 5). „ —

Il se dégage donc très clairement deux faits de toute l'argumentation d'Osée : 1° une condamnation de l'idolâtrie passée et présente des Israélites. — 2° une condamnation spéciale de l'idolâtrie particulière à Éphraïm, de cette idolâtrie qu'Éphraïm a empruntée à l'Egypte : Veaux, autels multipliés, culte sur les collines et, sous les arbres, etc, tout est condamné, mais c'est là le crime particulier d'Israel. Seulement cet exemple influe sur Juda, et Juda commence à se laisser entraîner.

Au milieu de tout cela, quelle position occupe le temple de Jérusalem ? — Il occupe une place unique, sans conteste, sans rivale. Osée ne le défend pas et ne le recommande pas : il en parle simplement comme de la „ Maison de Jéhovah. Ils n'entreront pas „ dans la maison de Jéhovah (Osée, IX, 4). Je les expulserai de

(1). — Ces mots filles, femmes indiquent probablement les villes et les villages, plutôt que des femmes proprement dites. —

„ ma maison et je ne les aimerai plus (Osée, IX, 15).[1] –

4°. – Amos ne parle guère que de l'idolâtrie d'Israel; il connaît cependant la grandeur de Jérusalem (I, 2). Quant au temple, il n'est pas même nommé. Abdias s'occupe d'Edom et Nahum de Ninive ou d'Israel; il ne faut donc pas leur demander des renseignements sur un sujet comme le culte dans Juda.[2] Restent Joel et Michée.

„ Amos fournit peu de renseignements. „

5°. – Dans Joel, Jérusalem, le temple et la montagne de Sion occupent une situation unique, sans rivale et que rien ne leur dispute, parce que Jéhovah habite là (I, 9, 13, 14; II, 1, 17; III, 5; IV, 16, 21). –

„ Joel reconnaît simplement la position du temple et de Jérusalem. „

6°. – Dans Michée, le temple de Jérusalem est mis encore plus en relief; c'est là que Dieu habite et c'est de là qu'il juge la terre (I, 2-4). Israel a péché, mais son péché et le châtiment qu'il a reçu vont fondre sur Jérusalem: Princes, prêtres, prophètes, tous commettent l'iniquité, se disant: « Est-ce que Jéhovah n'est pas au milieu de nous? – C'est pourquoi le malheur ne fondra pas sur nous (Michée, III, 11). C'est à cause de cela, reprend le prophète, que Sion sera labourée comme un champ, que Jérusalem deviendra un monceau de pierres et que la montagne du temple sera convertie en une colline couverte de forêts (Ibid. 12): Ce verset est cité par Jérémie (XXVI, 18) et les suivants (Michée IV, 1-2) le sont par Isaïe (II, 1-2). Détruit, le temple se relèvera et tous les peuples afflueront vers lui.

„ Dans Michée la position du temple de Jérusalem est unique. „

7°. – Telle est donc la peinture que les prophètes Osée, Joel, Amos, Michée, Isaïe, nous tracent de Juda et d'Israel: Protestations contre l'idolâtrie, condamnation, en particulier, du culte d'Israel et d'Ephraïm, réprobation de la multiplication des autels, mais seulement

„ Résumé de l'enseignement des prophètes. „

---

(1). – Il ne s'agit pas là certainement du sanctuaire de Béthel ou de Dan, où on adorait des veaux. –

(2). – J. Wellhausen (Prolegomena, p. 32) prétend qu'Osée et Amos ont une grande sympathie pour les sanctuaires de Béthel, de Dan, de Bersabée, etc; mais j'avoue que je n'ai trouvé rien de semblable dans leurs écrits. –

des autels de Baal, au moins d'une manière expresse, voilà ce que nous trouvons partout. Quant au temple et à ses droits, ils sont tellement admis, qu'on n'en dit rien. Quand on en parle, on suppose que c'est là que Jéhovah demeure; le temple est sa maison; la montagne est le lieu de sa sainteté; c'est là qu'il faut aller le chercher, quand on veut le trouver. Tout cela est dit simplement, naturellement, sans preuves et sans apologie d'aucune sorte. On sent que c'est chose reçue, qu'elle le soit, en vertu de l'usage ou d'une loi, peu importe. Tous les prophètes l'admettent et tout le monde l'admet avec eux, car on tire de ce fait des conséquences monstrueuses: On croit que protégé par Jéhovah on peut pécher impunément.

„Critique de l'appréciation d'A. Kuénen."

8°. — Est-ce bien la peinture qu'A. Kuénen a devant les yeux, quand il dit: « En tout cas, pas un prophète du huitième siècle ne » défend les droits exclusifs de Jérusalem?» Nous ne le croyons pas; et, en effet, le docte critique voit les choses différemment, puisque, du silence des prophètes, il veut arguer que l'unité de sanctuaire n'était pas encore reçue, et, par conséquent, qu'elle l'a été plus tard.[1]

Mais c'est précisément cette conclusion dont nous contestons la justesse, et nous la contestons en nous appuyant sur la méthode de Kuénen.

Point deuxième.

La question de droit.

„Aucun prophète connu ne fait de la polémique contre les sanctuaires locaux."

1°. — En effet, d'après le docte critique, l'introduction de l'unité de sanctuaire a dû provoquer de l'opposition et laisser des traces dans les prophètes contemporains de l'événement. — Soit, disons-nous au chef de l'École évolutioniste. — Les prophètes auront fait de la polémique contre les sanctuaires locaux, au moment où on

---

(1). — Jules Welhausen prétend (Prolegomena, p. 47-48) que le mouvement vers l'unité de sanctuaire a été déterminé par les protestations des prophètes du VIIIe. siècle « contre le culte dans son

introduisit la centralisation. Mais ces prophètes, où sont-ils? — Il n'y a pas de polémique contre les sanctuaires locaux dans Ézéchiel (610-550); il n'y en a pas dans Jérémie (650-580); il n'y en a pas dans Isaïe (770-700); il n'y en a pas dans Michée, Joel, Amos, Osée (850-680); tous les prophètes raisonnent de la même manière; tous combattent l'idolâtrie et non pas seulement les sanctuaires locaux; tous reconnaissent le temple de Jérusalem, comme la maison propre de Jéhovah, comme « son lieu », comme l'endroit où il demeure et Osée fait cela tout comme Jérémie ou Ézéchiel. — Par conséquent, que faut-il conclure de là? — Nous devons conclure, avec les principes même de Kuénen, que la centralisation du culte n'a pas été introduite d'Osée à Jérémie, puisqu'il n'y a trace de polémique dans aucun prophète. Cette centralisation était introduite avant Osée, puisque certainement elle était introduite à l'époque de Jérémie, et que, dans l'hypothèse, nous devrions trouver, dans les prophètes, des traces de son introduction, si elle avait eu lieu dans les temps qui séparent Jérémie d'Osée.

Mais si déjà, à l'époque d'Osée, l'unité de sanctuaire, quoique violée de temps à autre, était considérée comme allant de droit, nous pouvons bien conclure qu'à l'époque de Salomon il devait en être de même. « Conclusion qu'il faut tirer de là. »

La conduite de Jéroboam en Israel, après la séparation des dix tribus, le prouverait à elle seule. — Si l'unité de sanctuaire est contemporaine de la construction du temple de Salomon, évidemment,

---

ensemble. » Mais cette affirmation n'a pas le moindre fondement; car, si les prophètes condamnaient absolument le culte en Israel, ils devaient forcément le condamner en Juda. De plus, les allusions faites au moins par quelques-uns de ces prophètes (Amos, Michée, Isaïe, Joel ?) montrent qu'à leurs yeux, le culte du temple de Jérusalem était reconnu légal et qu'il avait une particulière excellence. — Par conséquent, on doit conclure que les condamnations proférées contre Béthel, Dan, Ghilgal, Beercheba, etc., ne tombent pas sur le culte du temple de Jérusalem.

il y avait, dès lors, un usage ou une loi qui la prescrivait et il n'y a plus de nécessité de faire fabriquer le Deutéronome en 623-622, pour promouvoir la réforme de Josias.

„ Objections comme „ conclusion. „

2°.— Il nous semble que A. Kuénen lui-même ne pourrait rien répondre à l'exposé que nous venons de faire. Il est appuyé sur les textes et nous n'avons rien caché, rien altéré. Cependant, nous prévoyons qu'on nous fera deux objections.

1°. Si, dira-t-on, si l'unité de sanctuaire est une chose qui va de soi, dès la construction du temple, d'où vient que les prophètes ne la recommandent jamais directement ou indirectement ?

2°. Comment se fait-il que les prophètes se taisent, tandis que, au contraire, les Rois sont pleins de détails sur ce point ?

„ Réponse à ces „ deux objections. „

3°.— Il est parfaitement vrai que les prophètes ne prêchent jamais l'unité de sanctuaire ou la centralisation du culte, soit 1° en commandant d'aller offrir à Jérusalem les sacrifices, soit 2° en flétrissant les sanctuaires locaux. La seule chose que les prophètes réprouvent ouvertement, c'est le culte idolâtrique. Ils crient contre Béthel, Ghilgal, Bercheba, Samarie, même contre les simples autels, mais toujours ils disent ouvertement ou ils supposent clairement qu'il y a là des idoles, des Baals, etc.. Jérémie se conduit en cela comme Osée et Kuénen ne traduit pas exactement les textes, quand il admet que Jérémie vise seulement les autels locaux de Jéhovah, car Jérémie mentionne expressément les autels consacrés à Baal (Jérémie II, 26-28 ; XI, 13).—

„ Différence radicale „ entre l'idolâtrie et „ les sanctuaires lo- „ caux de Jéhovah. „

4°.— Or, nous comprenons très bien que les prophètes aient condamné plus rigoureusement l'idolâtrie et l'adoration de Baal qu'ils ne condamnaient les sanctuaires locaux de Jéhovah. Les deux choses n'étaient pas aussi coupables l'une que l'autre. La première était un crime, que rien ne pouvait excuser ou légitimer ; la seconde, au contraire, n'était mauvaise que relativement, c'est-à-dire, dans la mesure où elle était défendue par une loi positive. En l'absence d'une loi positive contraire, non seulement les autels et les sanctuaires locaux de Jéhovah n'étaient pas un mal ; mais ils étaient un bien, car ils permettaient aux fidèles d'accomplir plus aisément

ou plus fréquemment des actes du culte. Nous retrouvons ici les considérations que nous avons faites plus d'une fois, à savoir, que la centralisation du culte en un seul lieu, dans un grand pays, est contre nature. On ne peut expliquer cette centralisation que par des circonstances toutes particulières. Si la multiplication des autels et des sanctuaires expose le peuple au danger de tomber dans l'idolâtrie, la centralisa- du culte dans un seul temple peut devenir temporairement un bien. Et c'est là ce qui la fit établir chez les Juifs. L'unité de sanctuaire rappelait sans cesse l'unité de Dieu, et la visite au temple central, en soumettant temporairement à un enseignement unique, empêchait d'oublier cette vérité fondamentale. De plus, tout danger d'idolâtrie était prévenu.

5°. — On comprend donc que les Prophètes aient tonné contre l'idolâtrie plus qu'ils n'ont tonné contre les sanctuaires locaux de Jéhovah. — Mais pourquoi n'ont-ils jamais condamné les sanctuaires locaux de Jéhovah ? — On ne trouve pas, en effet, un seul texte où un prophète dise clairement : « Vous adorez ici Jéhovah, mais vous » avez tort, car il faut l'adorer à Jérusalem et seulement à Jérusalem »

« Cette différence seule « nous explique le « fait qu'on constate « dans les prophètes »

6°. — C'est étrange, mais c'est un fait et il faut bien se rendre à l'évidence. Il n'y a pas un prophète qui tienne le langage que nous venons de formuler ; il n'y en a pas un qui distingue clairement les hauts-lieux consacrés à Jéhovah des hauts-lieux consacrés aux Baals et qui réprouve les premiers comme il réprouve les seconds. Les exemples que cite Kuénen sont faux : Jérémie parle expressément des autels consacrés à Baal (Jérém. II, 26-28 ; XI, 13) et il ne dit expressément rien des autels consacrés à Jéhovah. Quant à Ezéchiel (XX, 27-30), il s'entend beaucoup mieux des hauts-lieux consacrés à Baal que des hauts-lieux consacrés à Jéhovah.

« Le fait est singu- « lier, mais il est « certain. »

7°. — Le fait étant tel que nous venons de l'exposer, il n'y a qu'une conclusion à tirer : c'est que les hauts-lieux consacrés à Jéhovah n'étaient pas défendus d'une façon aussi absolue que les critiques de l'Ecole de Kuénen le supposent. Et, en effet, le Deutéronome XII, 5 n'a pas un sens absolu. C'est une recommandation

« Conséquences qui « découlent de ce « fait. »

plutôt qu'un ordre : « Vous ne ferez pas comme nous faisons ici. » — Les défenses absolues ne sont jamais formulées dans de pareils termes. — Le langage du Deutéronome suppose qu'en cas de nécessité ou pour tout autre motif raisonnable, on pouvait se dispenser d'aller au temple et au sanctuaire central. Et c'est, en effet, ce que l'histoire nous montre. Par conséquent, si l'histoire ne répond pas aux conceptions des critiques, c'est parce que les conceptions des critiques sont fausses, exagérées, outrées. Nous l'avions déjà remarqué en étudiant le texte des lois relatives au culte (Voir pages 178-184). L'étude des prophètes nous conduit au même résultat. —

« La centralisation et son application. »

8°. — Admise en principe, la centralisation ne fut jamais pratiquée dans toute sa rigueur, avant l'époque de la restauration, si elle le fut même alors. Les livres des Rois observent, à maintes reprises, que « les hauts lieux ne disparurent pas, car le peuple » immolait encore et offrait de l'encens dans les hauts-lieux. (I Rois XV, 14, XXII, 44; II Rois XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 34). Ezéchias, d'après les Rois, serait le premier qui tenta de supprimer les sanctuaires locaux (II Rois XVIII, 4, 22) de Jéhovah, mais le désordre recommença sous Manassès, de telle sorte que Josias dût de nouveau appliquer la loi dans toute sa rigueur. Le récit de cette dernière réforme distingue très bien trois choses : 1° le culte illégal ou irrégulier de Jéhovah (II Rois XXIII, 8-9). — 2° le culte idolâtrique dans Juda (II Rois XXIII, 4-7, 10-14). — 3° le culte idolâtrique en Israel (II Rois XXIII, 16-20), et nous constatons ici l'avantage que présentent les livres historiques sur les sermonnaires. Les prophètes n'exposent pas habituellement les faits; ils les supposent. Les historiens, au contraire, les racontent. Par conséquent, ceux-ci l'emportent en précision sur ceux-là. Terminés à une époque où le temple avait disparu et où la captivité avait apporté ses leçons, les auteurs des Rois sentirent la nécessité d'insister davantage sur les causes qui avaient attiré la colère divine sur Juda après l'avoir faite descendre sur Israel. L'accomplissement des prophéties poussa à mettre davantage en relief les transgressions dont Juda et Israel s'étaient rendus coupables, au cours de leur histoire. C'est

pourquoi les livres historiques relèvent avec soin, sous une formule générale, les vicissitudes que traversa le culte de Jéhovah, à partir de la construction du temple de Salomon.

9°. — Le grand défaut de tous les travaux exécutés par ce qu'on appelle l'École critique, est un défaut de méthode. Au lieu de prendre pour guides les documents historiques de leur nature, sauf à discuter leurs assertions, on met, de parti pris, ces documents de côté, et on s'abandonne aveuglément à des guides, qui ne disent rien, ou qui parlent à faux, lorsqu'ils parlent. Il n'y a pas un homme sérieux, même dans l'École de Kuénen, qui ne porte ce jugement, toutes les fois qu'il n'est pas question de la Bible. Mais, dès qu'il s'agit de la Bible, les principes professés partout ailleurs sont oubliés ou mis de côté, et c'est aux Sermonnaires qu'on s'adresse pour reconstruire l'histoire religieuse d'Israël; c'est aux prophètes, c'est-à-dire, à la partie la moins historique de la Bible qu'on demande des renseignements sur le culte. — Est-ce assez étrange? — Est-ce assez inconséquent? — Faut-il s'étonner qu'avec une pareille méthode on aboutisse à de mauvais résultats? — Et ce n'est pas encore tout ce qu'il y a à dire; car le vice de la méthode adoptée par les critiques est d'autant plus criant que les sermonnaires employés par eux sont en plus petit nombre. Si on avait des écrits prophétiques par centaines, on concevrait qu'on pût s'en contenter, bien que ce ne fût, ni sage, ni critique; mais enfin, on pourrait, à la rigueur, agir ainsi. — En réalité qu'en est-il dans le cas actuel? — Ce qu'il en est, le voici: Les critiques veulent refaire l'histoire religieuse d'Israël au neuvième et au huitième siècle, avec Osée et Amos, c'est-à-dire, avec 352 versets de déclamations contre les vices d'un siècle! Pour se donner l'air d'être raisonnable, on consent à ajouter à cela, en les faisant précéder d'un « Peut-être », les 21 versets d'Abdias, et les 47 de Nahum, qui ne s'occupent pas ou s'occupent à peine d'Israël, mais on fait faire quarantaine aux 73 versets de Joel qu'on trouve trop sacerdotaliste et trop clérical! (1) — Avons-nous

« Défaut radical des travaux de l'École dite critique. »

(1). — Voici sur quels motifs s'appuie A. Kuénen pour rejeter

tort de dire que le défaut radical des travaux de l'École critique est un défaut de méthode ? –

„Conclusion générale „relativement à l'unité de sanctuaire.„

10°. – On ne peut donc pas alléguer contre l'existence de la loi relative à l'unité de sanctuaire le silence des prophètes du huitième siècle ; les violations de cette loi ne prouvent pas davantage que cette loi n'existait pas, alors surtout que beaucoup d'autres faits montrent qu'elle remonte à une haute antiquité, et qu'au lieu d'avoir son origine dans la centralisation introduite par le temple de Salomon, c'est elle plutôt qui a donné naissance à cette centralisation. La centralisation en droit et en principe est une chose ancienne en Israel, la centralisation en fait est une chose relativement moderne. Le droit et le principe ont été reconnus de bonne heure, mais ils n'ont été appliqués strictement et dans toute leur rigueur qu'à une époque tardive, parce qu'ils étaient inapplicables ou difficilement applicables(1).

---

dans l'ombre Joël, qui, d'après son Histoire critique, aurait dû prophétiser entre l'an 878 et l'an 858. – „ Je signale, dit le professeur hollandais, dans sa Religion of Israel, I, p. 87 ; je signale les passages suivants de Joel : Ch. II, 1, 32 ; III, 5, 16, 17, 20, 21 (Jéhovah habite sur le mont Sion) ; ch. I, 14 ; II, 13, etc. (Jéhovah est le Dieu d'Israel) ; ch. II, 27 (Jéhovah est le Dieu unique ?) ; ch. II, 30-32 ; III, 1, 12, suiv. (Suprématie de Jéhovah sur la nature et sur les nations) ; ch. I, 13, 14 ; II, 14, suiv. (grande estime pour le culte du temple) ; ch. I, 12, 13 (plus grande estime pour la pénitence), etc., etc. „ – Est-ce assez insensé de mettre en avant de tels critères internes, quand on n'a pour connaître deux siècles que 352 versets, écrits par des hommes d'un tempérament tout différent ? – Et voilà ce qu'on nous donne comme le modèle de la critique !!! – Dans l'Hexateuque, p. 179, A. Kuenen considère Joel comme contemporain de Malachie ! – Au nom de quel principe ? – Evidemment au nom d'une conception métaphysique du culte et du développement qu'il a suivi en Israël.

(1). – On se demandera peut-être : „ A quoi bon décréter en principe l'unité de sanctuaire, si, en fait, elle était inapplicable ou diffi-

Si nous jetons ainsi un regard sur l'ensemble du chemin que nous avons parcouru, nous constatons deux faits : 1° que la législation n'est pas aussi stricte et 2° que l'histoire n'est pas aussi lache que le prétendent les critiques contemporains. – Les lois relatives au lieu du culte n'ont, ni la largeur, ni l'étroitesse qu'on leur attribue ; elles comportent des exceptions plus ou moins nombreuses, pourvu qu'elles soient motivées. Quant à l'histoire, elle nous présente, d'une

---

cilement applicable au moment même ?„ – Les lois humaines impratiques, c'est-à-dire, mal appropriées aux circonstances, ne se conçoivent guère. Les hommes légifèrent dans un but pratique, pour une situation donnée ; et, s'ils se trompent quelquefois, les nécessités sociales les ramènent vite à une appréciation plus juste des besoins réels. – Toutefois, il n'est pas difficile d'expliquer comment la législation du Pentateuque a prescrit l'unité de sanctuaire en principe, même à une époque où la centralisation était difficilement applicable. Il suffit pour cela de ne pas prendre cette législation pour ce qu'elle n'est pas, pour une législation civile ou purement humaine ; il faut, au contraire, la prendre pour ce qu'elle se donne, pour une législation divine-humaine. – Les philosophes reconnaissent que, sans leur religion, les Israélites n'auraient point conservé leur unité nationale ; mais on doit aller plus loin et avouer que, sans le principe de l'unité de sanctuaire, les Israélites auraient perdu leur religion. Sans l'unité de sanctuaire ils auraient perdu leur foi en Jéhovah et ils se seraient fondus avec les peuples voisins. Il serait arrivé à Juda ce qui arriva à Israel transporté à Babylone. Juda aurait disparu sans laisser de traces. Ce qui a sauvé Juda et le Judaïsme, c'est l'unité du lieu de culte. Examinée à ce point de vue la conservation du Judaïsme n'est pas ramenée aux proportions d'un fait purement naturel ; elle présente toujours quelque chose d'extraordinaire et de surhumain ; cependant, elle est plus intelligible pour la raison. –

façon assez suivie, un sanctuaire central, qui est reconnu comme le temple propre de Jéhovah, même quand on adore celui-ci dans d'autres lieux. Le sanctuaire de Silo est continué par le temple de Salomon : Jérémie (VII, 12-14 ; XXVI, 6-19) suffirait, à lui seul, à le démontrer ; mais il n'est pas seul, car, en dehors de lui, les preuves ne manquent pas. —

Chapitre troisième.

Le ministre du culte.

„Origine du sacerdoce „Juif différemment „expliqué. —

a). Système traditionnel.

1°. — Après le lieu de culte, l'origine du sacerdoce lévitique est un des points sur lesquels il y a le plus de désaccord entre l'opinion traditionnelle et l'école critique moderne. Deux systèmes très différents sont en présence : d'après le Pentateuque actuel et d'après la tradition Judéo-chrétienne, le sacerdoce aurait été constitué dès le principe et tout d'une pièce : Une tribu d'Israël aurait été choisie et mise à part pour remplir les fonctions sacerdotales, et cette tribu aurait été hiérarchiquement constituée : une portion n'aurait rempli que des fonctions secondaires, moitié sacrées, moitié profanes, tandis que l'autre aurait eu en partage le sacerdoce. La caste sacerdotale descendant tout entière d'Aaron aurait été gouvernée par un grand prêtre dont la charge eût été héréditaire par ordre de primogéniture. Aaron serait le premier grand prêtre... Tel est le système traditionnel.

b). Système des critiques contemporains.

D'après l'École critique contemporaine, le sacerdoce Juif et sa hiérarchie se seraient constitués lentement, progressivement, pièce par pièce. Tout le monde aurait d'abord pu être prêtre, ensuite cette fonction aurait été réservée à quelques familles ; puis on aurait distingué, dans ces familles même, plusieurs catégories de ministres, et finalement le grand prêtre aurait couronné l'édifice. C'est alors, mais alors seulement qu'on aurait antidaté cette constitution, en renversant l'ordre et en supposant que tous les prêtres descendaient d'Aaron et que le grand prêtre représentait la filiation par ordre de primogéniture. — La constitution hiérarchique du sacerdoce aaro-

nique serait donc l'œuvre des derniers temps de l'histoire Israélite, au lieu d'être l'oeuvre des premiers siècles.

2°.– On ne peut pas trouver deux opinions plus opposées l'une à l'autre, que l'opinion Judéo-chrétienne ou traditionnelle, et l'opinion de l'École dite critique.

„Ordre qu'on va suivre dans cette étude."

Nous nous proposons de voir, dans ce chapitre, qui a tort et qui a raison, qui suit les textes et qui les contredit, qui se conforme aux lois des vraisemblances historiques et qui les heurte plus ou moins ouvertement.–

Comme nous opérons avant tout une contre-enquête, nous nous occuperons premièrement du système de l'École dite critique. Nous l'exposerons un peu en détail et puis nous discuterons ses assertions, en nous servant des textes. Finalement nous répondrons aux objections qu'on fait contre l'opinion traditionnelle.

Article premier.

Le sacerdoce Juif d'après l'École Evolutioniste.

1°.– D'après l'École évolutioniste, il faut distinguer quatre périodes dans l'histoire Israélite, ou quatre phases successives.

„Périodes d'évolution distinguées par l'École dite critique."

a) Durant la première période tout le monde peut offrir des sacrifices. Par conséquent, à la liberté absolue quant aux lieux, dont il a été parlé dans le chapitre précédent, correspond une liberté absolue quant aux personnes. La religion a l'air d'être une affaire privée: chacun l'organise à sa façon et comme il l'entend: on fonde des temples et on érige des autels librement; on se procure également des ministres comme on le veut. L'offre et la demande, telles sont les seules entraves apportées à cette liberté commerciale. Cette première période s'étend depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin des Juges.

a) „Tout le monde prêtre."

b) La seconde période comprend la royauté d'Israel et de Juda. La liberté existe encore en droit; cependant, en fait, les aumôniers du Roi finissent par accaparer les fonctions sacerdotales et par les concentrer dans une seule famille. Il se constitue insensiblement par l'usage

b) „Tout lévite prêtre."

une espèce de monopole, ou du moins on y tend. C'est précisément cette situation que décrit le Deutéronome, et qu'il cherche à réduire en loi. Le sacerdoce devient la propriété exclusive d'une famille. Il faut être Lévite pour pouvoir exercer les fonctions sacerdotales; mais, quand on est Lévite, on a droit à être prêtre.

c) „Prêtres et Lévites„

c) La troisième période répond à l'époque de la captivité: La centralisation fait un pas de plus: On distingue entre Lévite et Lévite: Les prêtres des sanctuaires provinciaux sont repoussés par les prêtres de Jérusalem. Ceux-ci s'attribuent exclusivement les fonctions sacerdotales et réservent les fonctions subalternes aux prêtres des sanctuaires locaux. Réduits à l'état de servage, ces derniers constituent ce qu'on appelle les Lévites. Les Lévites ne sont que des prêtres dégradés. C'est Ézéchiel qui conçoit et consacre cette organisation.

d) „Le grand-prêtre „fils d'Aaron.„

d) Enfin la quatrième période commence avec la restauration: La communauté Juive se réorganise: ce n'est plus une Société civile et laïque, c'est une société religieuse. Par conséquent, les prêtres abandonnés à eux-mêmes sentent le besoin de centraliser leurs pouvoirs dans leur chef et c'est ainsi que se constitue le grand prêtre, qui met le sceau à la théocratie. Le souverain pontificat forme la clef de voûte de l'édifice religieux Judaïque. Il n'avait pas suffi d'être Lévite pour être prêtre; il ne suffira plus d'être prêtre pour devenir grand prêtre; il faudra descendre d'Aaron par ordre de primogéniture: Les fils de Tsadoq de la période précédente deviennent, durant celle-ci, les fils d'Aaron.

„Différence entre cette „conception et la „conception tradi- „tionnelle.„

2°.— Telles sont les quatre phases qu'a traversées la constitution théocratique des Israélites, avant d'arriver à son complet épanouissement. Chaque phase a été caractérisée par un pas vers la hiérarchie. D'abord tout Israélite peut remplir les fonctions sacerdotales; ensuite ces fonctions sont réservées aux Lévites, plus tard elles deviennent l'apanage des fils de Tsadoq; finalement les fils de Tsadoq sont soumis à un chef qui arrive à ses fonctions par ordre de primogéniture, et c'est alors qu'ils se transforment en fils d'Aaron.

On voit que l'ordre habituellement reçu est renversé: ce qui est au commencement dans l'opinion traditionnelle est transporté

à la fin dans la théorie des critiques.

A chacune de ces phases correspond une législation particulière. Le livre de l'Alliance, le Deutéronome, Ezéchiel et le code sacerdotal caractérisent successivement chacune des quatre étapes. Voilà pourquoi les critiques établissent, dans cet ordre, la succession chronologique de ces documents législatifs.

Nous passons pour le moment sur les détails; tout n'est pas aussi simple que cela le paraît dans l'exposé que nous venons de faire. Mais nous nous étendrons là-dessus, en discutant les théories des critiques. Les détails viendront plus tard, au fur et à mesure que nous avancerons dans notre étude.

Article deuxième.

Examen des théories de l'École évolutioniste.

Afin de mettre autant d'ordre que possible dans notre examen, nous étudierons successivement ces divers points: 1° Le grand prêtre et les prêtres. 2° Les prêtres et les Lévites. 3° Les Lévites et les Israélites

Paragraphe premier.

Le grand-prêtre et les prêtres.

1°.- Tout le monde reconnaît que le grand-prêtre a existé après la restauration, tel qu'on le dépeint et qu'on le représente habituellement dans l'histoire Israélite; mais l'École critique va plus loin: elle affirme que le souverain pontifical a été créé à cette époque car il n'existait pas auparavant. Par conséquent, elle conclut que le code sacerdotal où ce souverain pontifical est impliqué date de cette époque et ne peut pas être de l'époque Mosaïque.

„Le grand prêtre et le code sacerdotal.„

2°.- Telle est la théorie: reste à savoir, comment on l'établit. Or, on peut ramener à deux les arguments dont on se sert pour

„Arguments positif et négatif faits

« par les critiques. » prouver cette thèse. 1° L'idée, dit-on, qu'on nous donne du grand-prêtre, dans le code sacerdotal, répond à la situation politique des Juifs après la restauration. C'est là l'argument positif et voici l'argument négatif : 2° Avant la restauration, on ne trouve pas de trace du grand prêtre, si on met le Pentateuque de côté. Par conséquent, le code sacerdotal est certainement postérieur à la restauration.

Nous allons examiner à part chacun des raisonnements que fait l'École évolutioniste.

Numéro premier.

Le grand-prêtre et le code sacerdotal et la situation politique des Juifs après la restauration.

« Exposé de la théorie « critique faite par « J. Welhausen. »

1°. – Voici de quelle manière J. Welhausen expose cet argument : « a) Dans le code sacerdotal, dit le professeur de Marbourg, les revenus sont payés directement au sanctuaire ; le culte » est parfaitement autonome et possède un chef qui tient sa place, » non des hommes, mais de la grâce de Dieu. »

b) « Ce n'est pas seulement l'autonomie religieuse qui est représentée par le grand-prêtre : celui-ci exerce encore la suprématie sur » Israel. Cependant il ne tient pas le sceptre et l'épée et nulle part, » ainsi que Vatke l'observe, on n'essaie de revendiquer pour lui le pouvoir séculier. »

c) « Mais, en vertu de sa dignité spirituelle et comme chef du » sacerdoce, il est le chef de la théocratie, et cela d'autant mieux qu'il » n'y a place pour personne autre à côté de lui. On ne peut pas songer » à un roi théocratique en dehors de lui (Nombres XXVII, 2). –

d) « Seul, il est le représentant responsable de la nation entière. » Les noms des douze tribus sont écrits sur sa poitrine et sur ses » épaules : ses fautes rendent tout le peuple coupable et sont expiées » comme celles de tout le peuple ; les fautes des princes, au contraire, comparées aux siennes semblent être celles de simples parti-

„ culier. (Lévit. IV, 3, 13, 22; IX, 7; XVI, 6). —

e) « Sa mort fait époque : c'est lorsque le grand-prêtre et non
„ lorsque le roi meurt que le meurtrier fugitif est amnistié (Nombres
„ XXXV, 28). „ —

f) « A son investiture il reçoit le chrême, comme un roi, et
„ c'est pourquoi on l'appelle le prêtre sacré; il porte le diadème et
„ la tiare (Ezéch. XXI, 31) comme un roi, et, comme un roi encore,
„ il revêt la pourpre, le moins sacerdotal de tous les vêtements; c'est
„ pourquoi il doit s'en dépouiller, quand il entre dans le saint des
„ Saints (Lévit. XVI, 4). „ —

g) « Or, que signifie ce fait? — Que celui qui est à la tête du culte,
„ est, en cette qualité seule, sans aucun attribut politique, sans même
„ aucune participation au gouvernement, à la tête de la nation? —
„ Cela signifie évidemment que le pouvoir civil a été enlevé à
„ la nation et qu'il est détenu par des étrangers; cela signifie
„ qu'Israel n'a désormais qu'une existence spirituelle et religieuse. „

h) „ Or, dans le code sacerdotal, Israel n'est pas un peuple
„ mais une église; les affaires civiles lui sont soustraites et ne
„ sont jamais touchées par ses lois. Sa vie se dépense dans des
„ cérémonies religieuses. — Cela nous met face à face avec l'Eglise
„ du second temple, avec la théocratie Juive, avec une forme de
„ gouvernement qui était possible seulement sous la domination
„ étrangère. „

2. — Tel est, en entier, l'exposé que fait de ce premier argument un des chefs de l'Ecole évolutioniste. Il s'agit maintenant de voir s'il prouve quelque chose et ce qu'il prouve. On ne peut, évidemment, dans le système de l'Ecole évolutioniste, faire que deux hypothèses : Ou bien, en effet, une constitution s'est faite d'elle-même par suite des circonstances, par la force même des évènements en quelque sorte, par le seul jeu des lois naturelles, et, dans ce cas, l'auteur du code sacerdotal n'a fait que mettre par écrit sous une forme, moitié historique, moitié législative, ce qu'il avait sous les yeux. Son livre est la peinture, le relevé de l'état social des Juifs après la Restauration. Par conséquent, il est postérieur à celui-ci,

„ Ce que prouve cet „ argument. — Hypothèses possibles „

de même que le portrait d'une personne est postérieur à la personne qu'il représente.

Ou bien le code sacerdotal a été inventé de toutes pièces avant la Restauration ; et on n'a fait que ployer les événements et les conformer au texte. La loi a créé les mœurs, amené les faits, produit l'état social.

Nous examinerons à part chacune des deux hypothèses et puis nous terminerons par quelques observations sur les faits que vise J. Welhausen, dans son exposé.

Titre premier.

Antériorité du code sacerdotal à la restauration.

„Y a-t-il connexion „nécessaire entre le „rôle politique joué „par le grand-prêtre „et l'époque de la „restauration ? – „

1°. – Nous commençons par l'examen de la seconde hypothèse, parce que il y a peu de choses à en dire et qu'elle n'est pas celle qu'admettent les critiques en général, au moins, quand ils cherchent à harmoniser les diverses parties de leur système.

En un sens cette seconde hypothèse pourrait s'accorder avec l'opinion traditionnelle, puisque celle-ci soutient que le code sacerdotal est antérieur, et de beaucoup antérieur à l'époque de la Restauration. Il faut donc que l'opinion traditionnelle explique comment il a pu se faire que le code Mosaïque écrit 1400 avant l'ère chrétienne ait pu si bien s'adapter au temps de la restauration. A cela il est facile de répondre à l'aide de la comparaison dont les critiques se servent pour expliquer leur théorie. Le Grand-prêtre disent-ils est comme le patriarche des Arméniens ou des Syriens. Ce patriarche, par cela même qu'il est le chef religieux de sa nation, est aussi un peu le chef séculier vis-à-vis du gouvernement turc. C'est avec lui et par lui que le gouvernement turc traite toutes les questions qui intéressent les races chrétiennes particulières de l'Orient. Cela est très vrai, mais il ne suit nullement de là que, dans l'institution primitive du Patriarchat, il n'y eût pas une aptitude particulière à jouer ce rôle, si les circonstances le demandaient. Au contraire,

c'est parce que le Patriarcat implique une aptitude à jouer ce rôle que les patriarches le jouent actuellement. Tout chef religieux peut, à un moment donné et dans certaines circonstances particulières, devenir un chef politique, surtout dans les questions politiques qui demandent uniquement de l'intelligence, du dévouement, de l'esprit de sacrifice. Un chef religieux doit être prêt à se dévouer pour ses ouailles. Et la preuve qu'il en est ainsi, c'est que l'histoire offre des exemples de ce genre par centaines, sinon par milliers. Dans les grandes crises sociales, les chefs religieux, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils aient l'esprit de charité et de dévouement, deviennent d'utiles intermédiaires, des intermédiaires agréés de tout le monde. Par conséquent, le sacerdoce Juif possédait une aptitude radicale, en vertu de son institution même, à jouer le rôle qu'il remplit plus tard, au moment de la restauration. — Tout le monde l'admet dans l'opinion Judéo-Chrétienne. Mais ce n'est point là l'hypothèse que fait ou peut faire l'École critique.

« Impossibilité de l'hypothèse qu'on examine. »

2°. — Dans l'École critique, on ne fait point remonter le code sacerdotal jusqu'au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne. On ne le fait pas même remonter jusqu'à Ezéchiel ; c'est tout au plus si on admet qu'Ezéchiel en aurait suggéré, jusqu'à un certain point, l'idée. Par conséquent, le code sacerdotal aurait été composé entre l'année 572 et l'année 536, entre l'année où Ezéchiel mit par écrit sa constitution (Ezéch. XL – XLVIII) et l'année où Cyrus permit aux Juifs de repartir pour Jérusalem.

Quelques critiques — Mr Renan par exemple — admettent que le code sacerdotal est de cette époque, parce que, suivant eux, à la restauration, le contact avec les réalités de la vie n'aurait pas permis de concevoir un système aussi impratique que celui de l'Exode-Lévitique-Nombres. C'est donc à cette époque qu'un disciple d'Ezéchiel, ruminant, lui aussi, des plans de constitutions sociales, aurait inventé le grand-prêtre, ce grand-prêtre, dont, ni les écrits de son maître, ni les livres historiques — c'est l'hypothèse des critiques — ne lui donnaient l'idée. Il aurait inventé ce grand prêtre tel que J. Wellhausen nous l'a dépeint plus haut, et, cinquante

ans plus tard, l'histoire Juive et Babylonienne se serait chargée de lui donner raison ! — C'est là quelque chose de si étrange et de si invraisemblable en soi qu'il faudrait avoir les preuves les plus précises et les plus claires pour l'affirmer. — Que des critiques, ne songeant qu'au caractère utopique et idéal de la législation sacerdotale, recourent à cette hypothèse et disent : « cette législation n'a pas été composé par les héros de la restauration, par Néhémie, Esdras, Josué Bar-Josédec, Zorobabel, Chesbaçar, etc. ; elle est donc sortie de l'Ecole d'Ezéchiel. » Cela se conçoit — Quand on est aux prises avec une difficulté insurmontable, on invoque tous les Saints et on recourt à tous les diables. Mais que des critiques, considérant les deux tableaux que J. Welhausen a placés sous nos yeux, celui du Grand prêtre dans le code sacerdotal et celui du Grand-prêtre après la restauration, osent dire : « Le premier a été tracé avant l'existence du second » ; cela ne se conçoit pas. Il n'y en a certainement pas un qui voulût aller jusques là. Autant vaudrait dire qu'un peintre vivant en l'année 1688 a fait le portrait d'une personne vivant en 1888 ! — Ce serait une prophétie de premier ordre que celle-là. Et puis quelle époque que celle de la captivité ! Etait-ce bien à ce moment qu'on pouvait prévoir et annoncer la restauration, et l'annoncer telle qu'elle a eu lieu ? — Evidemment non. — Cette hypothèse ne peut donc pas être soutenue par l'Ecole critique. — Passons dès-lors à la première.

Titre deuxième

Postériorité du code sacerdotal à la restauration.

« Seconde hypothèse « faite par les critiques. »

1°. — C'est l'hypothèse admise par Welhausen, et c'est l'hypothèse qui jouit, d'une manière ou d'une autre, de la faveur de l'Ecole évolutioniste. C'est même le grand argument que l'on fait, en général, pour établir que le code sacerdotal a été non seulement promulgué, mais composé vers l'an 444 ou vers l'an 384. Dans le portrait qu'il trace du grand prêtre, dit J. Welhausen, l'auteur du code sacerdotal vise certainement le grand prêtre qu'il avait

» sous les yeux, et comme ce grand prêtre n'a existé qu'après l'an 536,
» le code sacerdotal a été certainement composé après l'an 536, proba-
» blement une soixantaine ou une centaine d'années après l'an 536. »

2°.– La conclusion serait évidemment presque rigoureuse, si on pouvait établir : 1° que l'auteur du code sacerdotal peint ce qu'il a devant les yeux, 2° que le Grand-prêtre juif a existé seulement à partir de la restauration.

« Fait supposé vrai par les auteurs de cette hypothèse. »

Mais ces deux faits ne sont pas certains, ils ne sont pas clairs, non plus, et ils auraient grand besoin d'être prouvés pour qu'on les admît.

3°.– A supposer, d'abord, que le souverain pontificat fût un simple produit des évènements, qu'il fût la résultante de l'organisation sociale des Juifs après la restauration, il est probable, on peut même dire certain, qu'il aurait été constitué autrement. Au lieu d'être héréditaire de premier-né en premier-né, on l'aurait rendu électif, parce que les besoins sociaux auraient exigé qu'il fût toujours confié à un homme d'un certain âge et à un homme capable, ayant fait ses preuves et pouvant donner personnellement une direction au peuple. Dans les moments de crise, comme l'étaient ceux qui précédèrent ou qui suivirent la restauration, c'est à la valeur personnelle qu'on fait attention plutôt qu'à la valeur représentée par le principe. Il faut des chefs qui paient de leur personne. On aurait donc très vraisemblablement conçu le souverain pontificat, comme une fonction élective, au lieu de le concevoir comme une charge héréditaire.

« Impossibilités ou invraisemblances de cette conception. »

En toute hypothèse, on aurait prévu le cas où le grand-prêtre mourrait sans enfants, ou bien mourrait en laissant des enfants en bas âge et on aurait avisé à ce qu'on devait faire en pareille circonstance. Du moment où le souverain pontificat naissait des évènements, était la résultante des faits, on n'avait pas à se préoccuper d'une loi ou d'une tradition, puisque, ni l'une, ni l'autre n'existaient. Nous ne voyons pas cependant qu'on se soit préoccupé de ce cas très possible, car le code sacerdotal — qui, dans l'hypothèse, n'est que la photographie de l'état ou des préoccupations du temps de la restauration — ne présente pas de solution pour le cas où le grand-prêtre meurt sans laisser d'enfants ou ne laisse que des enfants jeunes.– On dit simplement que la

fonction de grand-prêtre sera héréditaire : Il est vrai qu'on peut faire la même objection contre l'opinion traditionnelle et demander comment Moïse, ou l'auteur qui a écrit le Pentateuque au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, n'a pas prévu le cas où le grand-prêtre mourrait sans enfants. Seulement on peut répondre que, dans le code sacerdotal, le Grand-prêtre n'est pas aussi grand que le font les critiques contemporains. Aaron ne vient certainement que très loin après Moïse et Eléazar cède le pas à Josué, dans les questions sociales et politiques. La question n'a donc pas, dans l'opinion traditionnelle, l'importance qu'elle a, dans les théories des critiques.

„La succession du souverain pontifical, comment est-elle définie dans le code sacerdotal?"

4°. – De plus, il faut ajouter que, dans le Pentateuque, il n'est pas dit simplement que la charge de grand-prêtre doit être héréditaire. Du moins, la pensée n'est pas exprimée sous cette forme. Lorsqu'il s'agit d'Aaron et de ses enfants, on affirme bien que les fonctions sacerdotales doivent être remplies par eux éternellement (Exode XXIX, 1, 43; Lévitiq. VIII-IX). Aaron est distingué de ses enfants, les prêtres, par son costume, qui est plus splendide et répond à sa dignité éminente. On prévoit que sa charge ne périra pas avec lui, car il est parlé du Souverain pontifical comme d'une fonction permanente (Lévit. XXI, 10-12). On énumère quelques cas d'irrégularités, mais on ne dit rien, en particulier, de celles qui pouvaient atteindre le fils aîné du grand-prêtre (Lévit. XXI, 16-23). Si le fils aîné du grand-prêtre naissait bossu, boîteux, difforme, etc., il devait évidemment être soumis à la loi commune et le Souverain pontifical passait à un autre. D'où pouvons-nous donc conclure que le sacerdoce suprême était héréditaire de premier-né en premier-né? – Uniquement de ce qui est dit à propos de la mort d'Aaron.

« Qu'Aaron, dit un jour Jéhovah à Moïse, qu'Aaron aille „retrouver son peuple; car il n'entrera pas dans la terre que j'ai „donnée aux enfants d'Israel, parce que vous avez résisté à mes „ordres aux eaux de Méribah. – Prends Aaron et Eléazar son „fils et fais-les monter sur le mont Hor, dépouille Aaron „de ses vêtements et revêts-en Eléazar son fils: puis Aaron „mourra là et il sera ajouté (à son peuple) – (Nomb. XX, 24-26),

Moïse exécuta ce que Jéhovah lui avait prescrit, et, à partir de ce moment, Eléazar remplit les fonctions d'Aaron son père.

Nous voyons, dans ce passage, que le successeur d'Aaron est son fils, Eléazar; mais si nous n'avions que ce texte, nous ne saurions pas si Eléazar est le fils aîné ou un fils cadet, si, par conséquent l'élection a été combinée avec le principe d'hérédité. C'est en consultant l'Exode XXVIII, 1 et le Lévitique X tout entier, que nous arrivons à constater qu'on a suivi l'ordre de primogéniture. Plus tard nous rencontrons, sur notre chemin, Phinées, fils d'Eléazar, remplissant une importante mission (Josué XXII, 13, 30), et un autre document, qui, sans appartenir au Pentateuque, s'y rattache de près (Juges, XX, 28), nous apprend que ce Phinées succéda à son père Eléazar. — Y aurait-il là assez de preuves pour nous autoriser à conclure que le souverain pontificat était héréditaire chez les Juifs de premier-né en premier-né? — Nous ne le croyons pas; cela pourrait donner à le penser, à le conjecturer comme une chose vraisemblable; mais, sans la tradition Juive, à défaut d'un texte explicite, on n'aurait pas le droit de le conclure. — Le seul passage du Pentateuque qui a rapport à ce sujet n'a pas la rigueur qu'on prête communément à la loi Judaïque. « Les vêtements sacrés d'Aaron appartiendront à ses enfants après » lui; c'est dans ces vêtements qu'ils recevront l'onction et la consé» cration des mains. Le prêtre qui le remplacera, parmi ses » enfants, et qui entrera dans le tabernacle de la réunion, » s'en revêtira sept jours (Exode XXVIII, 29-30). —

Le Pentateuque ne s'occupe que du présent; en ce qui concerne l'avenir, il reste dans le vague et les généralités, laissant à l'avenir à résoudre les cas qui se présenteraient, en s'inspirant seulement des principes reconnus. La charge de Grand-prêtre sera héréditaire de premier-né en premier-né, si rien ne s'y oppose. C'est tout ce que la législation Mosaïque nous permet de dire, et c'est suffisant. Ce vague convient à l'époque de Moïse, mais il ne conviendrait pas ou conviendrait moins au temps de la restauration. — Mais ce n'est pas tout ce que nous avons à dire.

5°. — Supposons, en effet, que le souverain pontifical se soit Impossibilité de la

„ conception évolutioniste.„

constitué comme le veulent les critiques. Jésus-bar-Josédec s'est placé à la tête des captifs qui rentraient à Jérusalem ; il a rendu des services ; ses collègues dans le sacerdoce l'ont nommé leur président et la simple présidence est devenue une charge héréditaire. Le primus inter pares s'est transformé en supérieur, en chef et en maître des prêtres. Son fils lui a succédé dans ses fonctions et, cinquante ou cent ans plus tard, on a considéré cet ordre comme légal. Le simple usage a été transformé en loi.

„a) Le primus inter „ pares a-t-il pu devenir le supérieur „ en droit ?„ –

a) C'est déjà assez difficile à comprendre, car les hommes ne laissent pas volontiers empiéter sur leurs droits : ils réclament et protestent, et, quand leurs protestations peuvent se faire entendre, ils savent les proférer. Or, dans le cas actuel, les protestations eussent été faciles à faire et il ne manquait pas d'auditeurs pour les écouter. Les Samaritains et les gouverneurs perses devaient être disposés à les accueillir. De plus, les grands-prêtres jouent un rôle assez effacé à cette époque de l'histoire israélite : Josué Bar-Josédec ne fait pas très grande figure ; Joacim est presque noyé dans l'ombre. Quant à ceux qui viennent ensuite, c'est à peine si on les aperçoit : Esdras et Néhémie n'ont pas précisément l'air d'en faire grand cas. Le souverain pontificat, que J. Welhausen nous dépeint comme étant si grand, est assez peu de chose dans Esdras et dans Néhémie ; il semble qu'il s'est créé tout seul et que les hommes n'ont pas beaucoup contribué à le produire, si tant est qu'ils l'aient produit.

„b) Si le code sacerdotal n'est qu'une „ peinture, pourquoi „ sa forme archaïque ?„

b) Mais enfin le souverain pontificat existait vers 450. L'usage l'avait introduit. A quoi bon inventer toute la législation relative au grand-prêtre, à ses vêtements, à ses fonctions, à ses droits et à sa succession ? – Pour légaliser une situation qui existait de fait ? – Mais, dans l'hypothèse, l'usage l'avait légalisée : il était donc inutile d'inventer une législation, qui, antidatée comme elle l'était, ne pouvait servir que de précédent. A faire une loi, il était plus simple, plus pratique et plus sûr de remonter moins haut et de dire tout simplement : « Désormais tout restera comme cela est „ en ce moment.„ Si l'auteur du code sacerdotal a photographié, pour ainsi dire, l'état existant, il n'a rien mis dans sa loi qui ne fût

déjà réalisé. Par conséquent, son oeuvre n'est qu'un document archéologique fabriqué à plaisir. Le premier il a pratiqué le métier où ses compatriotes, nos contemporains, sont devenus si habiles. Avant Chappira, il a fabriqué un Pentateuque. Seulement il n'a point songé à le vendre; car son invention ne pouvait profiter à personne.

c) Cette hypothèse supprime en apparence la difficulté qu'aurait éprouvée un auteur à rédiger une législation comme celle du code sacerdotal, puisque l'auteur est censé décrire ce qu'il voit, mais elle laisse subsister, pleine et entière, la difficulté que présente la forme de la composition. On ne comprend pas, sans faire quelques efforts, qu'un écrivain voulant faire de l'actuel, ait transporté la scène de son oeuvre au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, et cherché à trouver des aïeux aux prêtres de son temps, dans les enfants d'Aaron. Ce n'est pas lui seulement qui a dû mettre son imagination à la torture pour aboutir à trouver cela; c'est nous également qui devons en faire autant, pour le comprendre.— c)„ Torture pour inventer cela et torture pour le comprendre.„

d) Et ce n'est pas tout: Les choses se compliquent; car, d'après l'hypothèse admise par les critiques, les Grands-prêtres de l'époque de la Restauration sont un peu comme Melchisédech, sine patre, sine matre. Ils n'ont pas d'ancêtres, puisque, du quatorzième siècle au cinquième, on ne trouve point de personnes qui aient joué le même rôle. Or, c'est là une lacune notable et on ne conçoit pas qu'un esprit aussi ingénieux que l'était évidemment l'auteur du code sacerdotal ne l'ait pas aperçue. Comment ne s'est-il point dit: „ J'invente „ des grands-prêtres au quatorzième siècle, dans Aaron et son fils Éléazar, pour consacrer, par ce précédent, le rôle que jouent les prêtres „ de mon temps, et entre Aaron et Joacim ou Eliachib, je laisse un „ blanc complet! — Cela ne m'est pas possible, car immédiatement „ on découvrira ma supercherie, ou bien on dira, entre l'Aaron et „ l'Éléazar du quatorzième siècle et Joacim ou Eliachib, la ressemblance est purement fortuite; mais il n'y a aucun rapport nécessaire. Eliachib et Joacim ne sont pas les héritiers légaux d'Éléazar et d'Aaron.„ d)„ Lacune que le Code sacerdotal laisse subsister dans l'hypothèse.„

e) Si l'auteur du code sacerdotal a vu la lacune, pourquoi ne e)„ Cette lacune—

„ n'est pas comblée „ l'a-t-il pas comblée ? – Dira-t-on que les documents lui faisaient défaut ? – Il n'est guère vraisemblable qu'il se soit laissé arrêter par cette raison. Quand on a l'esprit aussi fécond et l'imagination aussi fertile sur certains points, on ne peut pas être embarrassé pour découvrir quelques noms propres et les semer comme autant de jalons, le long de l'histoire. Qui peut le plus peut le moins. Celui qui a créé de toutes pièces un document comme le Code sacerdotal ne devait pas être très embarrassé pour interpoler, dans les Juges, Samuel et les Rois, quelques groupes de versets. Or, c'est là ce qu'il aurait dû faire, s'il avait voulu réussir ; et cependant, c'est ce qu'il n'a pas fait, à ce que les critiques prétendent.

f.) „ Le Chroniqueur „ et Esdras rendent „ cette lacune plus „ saillante. „

f) L'auteur des Chroniques nous donne bien des généalogies de grands-prêtres, depuis Aaron jusques à la captivité. Esdras et Néhémie les reprennent en cet endroit et les poussent plus loin ; mais cela ne résout point la difficulté, au contraire ; car on se demande pourquoi l'auteur du code sacerdotal n'a point fait lui-même, dans les Juges, Samuel et les Rois, ce que, cent ans plus tard, le chroniqueur Esdras et Néhémie ont senti devoir faire dans leurs ouvrages. Seulement, en constatant ce dernier fait, nous nous heurtons à une nouvelle difficulté ; car, le code sacerdotal étant, dans la forme sinon dans le fond, une oeuvre de pure imagination, il s'en suit que les listes des grands-prêtres du Chroniqueur sont fictives et n'ont aucun rapport avec l'histoire. Nous avons donc un nouveau faussaire qui continue et complète l'oeuvre de l'auteur du code sacerdotal. Mais c'est un fait vraiment merveilleux que cette succession de faussaires et surtout de faussaires dont les oeuvres se correspondent, s'emboîtent et se complètent avec tant d'exactitude et de perfection. Tout cela semble accuser un plan formé d'avance et à l'exécution duquel chaque génération apporte sa petite pierre.

Il y a donc là, ce nous semble, plus de raisons qu'il n'en faut pour faire rejeter l'opinion de J. Welhausen. Elle est invraisemblable au plus haut degré. On conçoit très bien que le souverain pontifical existant d'avance, se soit adapté à la nouvelle situation créée par la Restauration, mais on ne conçoit pas que ce pontifical,

s'il est né alors des événements, ait été antidaté et reporté en arrière par un faussaire. C'est une conception difficile, inutile et sans but. Nous pouvons ajouter enfin que si tout s'était passé ainsi que le dit le professeur de Marbourg, l'auteur du code Sacerdotal aurait donné à ses grands-prêtres des costumes plus simples et moins luxueux que ceux que leur attribue son ouvrage. Une époque d'épreuves, de souffrances et de misères comme celle de la Restauration ne semble pas comporter un pareil déploiement de richesse dans les vêtements sacerdotaux. —

Titre troisième.

Observations sur l'énoncé de la théorie de Welhausen.

1°. — Après avoir examiné les deux hypothèses qu'on peut faire dans le système des critiques contemporains, il nous reste à formuler quelques observations sur les faits qu'énumère J. Welhausen, dans l'énoncé de sa théorie. — Observations sur l'exposé que fait „J. Welhausen.„

a) Le docte professeur paraît ne pas comprendre qu'une fonction religieuse ait assuré une si grande importance politique à celui qui la remplissait, si ce n'est à l'époque de la restauration; mais c'est là une erreur d'optique à laquelle la réflexion, l'expérience et l'histoire peuvent facilement apporter remède. Nous voyons tous les jours des magistratures, complètement effacées tant qu'elles sont à côté d'une magistrature supérieure, prendre un grand développement et faire grande figure, dès que celle-ci disparaît ou transfère ailleurs sa résidence. Ce qui était au second rang passe au premier; ce qui était dans l'ombre est mis en pleine lumière. — a) „Magistratures „juxtaposées.„

b) Lorsque deux magistratures, indépendantes et autonomes chacune dans sa sphère, vivent l'une à côté de l'autre, elles se diminuent réciproquement. Si l'une vient à disparaître, l'autre grandit aussitôt, aux yeux de la foule. Sans subir en elle-même aucune modification. Le simple changement dans les conditions de son existence suffit pour la rehausser. Elle n'a plus de rivale; elle est seule — b) „Magistratures „séparées.„

et tous les regards se portent sur elle. Quand l'empire avait son siège à Rome, le Pape avait radicalement le pouvoir qu'il possédait quand l'empire fut transporté à Constantinople; mais, pour la foule, le fait n'était pas visible ou on l'apercevait moins. Dès que la cour impériale eût disparu, l'administration pontificale devint facilement une cour et remplaça celle qui était allée ailleurs.

c)„ Les deux pouvoirs „ dans le code sacerdotal.„

c) Dans le code sacerdotal, le grand prêtre est un personnage important. Cependant, Moïse éclipse Aaron, et Josué occupe bien sa place auprès d'Eléazar. Il n'est certes pas vrai d'affirmer, comme le fait J. Welhausen: „Qu'il n'y a place pour personne à côté du grand-„ prêtre. On ne peut pas songer à un roi théocratique en dehors de lui." (Nombres XXVII, 21). On ne peut pas concevoir évidemment un roi réunissant les deux pouvoirs, à la fois prêtre et roi, mais on ne trouve nulle part, dans la Bible, d'une manière régulière, cette fusion des deux puissances. Généralement, les deux pouvoirs subsistent à côté l'un de l'autre. Chacun est autonome dans sa sphère. Cela est, en particulier, visible dans le code sacerdotal, et J. Welhausen ne pouvait pas être plus mal inspiré qu'en choisissant cet exemple. Eléazar joue le rôle de prélat consécrateur par rapport à Josué, comme l'Archevêque de Reims le faisait autrefois pour les rois de France; mais on ne voit pas qu'Eléazar soit tout et que Josué ne soit rien. Chacun occupe son rang, remplit sa mission, et les deux s'entendent, lorsqu'il le faut (Nomb. XXXIV, 17; Josué XIV, 1; XXI, 1). L'entente cordiale des deux puissances, voilà ce qui devrait toujours avoir lieu et c'est là ce que nous présente le code sacerdotal.

„Le code sacerdotal „ n'est pas la peinture de la Restauration."

2°. — Nous devons ajouter que l'époque de la Restauration ne nous montre rien de semblable d'une manière aussi claire et aussi précise. Jésus bar-Josédec et Zorobabel travaillent sans doute de concert, mais nous ne les voyons pas unir leurs efforts pendant trente ou quarante ans, comme nous voyons Eléazar et Josué vivre côte à côte dans le code sacerdotal. Sous ce rapport, ce dernier n'est point la peinture pure et simple de l'état social qui suivit la Restauration. La Restauration n'a jamais offert un spectacle qui ressemble, de loin ou de près, à celui qu'offrent Moïse et Aaron d'une part,

Eléazar et Josué de l'autre.

J. Welhausen reconnaît que jamais on n'attribue le pouvoir politique au grand-prêtre dans le code sacerdotal, et il aurait dû voir là une preuve que l'auteur de celui-ci ne copiait point ce qu'il avait sous les yeux ; car, s'il avait écrit à l'époque de la restauration, il aurait probablement confondu les deux puissances et mis quelques traits convenant à un roi ou à un gouverneur dans le portrait du grand-prêtre. Un faussaire surtout aurait cédé à cette tentation, presque inévitablement. Malgré cela, le docte professeur trouve étrange que ce soit « la mort du grand-prêtre qui fasse époque. » plutôt que celle du roi ou du gouverneur (Nombres XXXV, 28). Et cependant, est-il bien difficile d'en deviner la raison ? — De quoi s'agit-il, en effet, dans ce passage des Nombres ? — Il s'agit du droit d'asile pour l'assassin involontaire, c'est-à-dire, d'une faveur étroitement liée à la religion, car le droit d'asile auprès des autels et des temples n'a jamais été accordé que sous l'influence des idées religieuses. Dans la loi Judaïque il est prescrit au meurtrier involontaire de demeurer dans la cité de refuge, jusqu'à la mort du grand-prêtre existant au moment du crime. Cette circonstance est destinée à rappeler à tous le motif qui a fait établir la loi. Ce passage du code sacerdotal relatif aux villes de refuge nous porte à nous demander si un écrivain quelconque, aurait pu, en l'an 450, songer à une pareille législation. Cela ne nous paraît pas du tout vraisemblable. — Ce passage des Nombres est étroitement apparenté avec le Deutéronome IV, 43-45 ; XIX, 1-12, et accuse une époque bien antérieure au cinquième siècle. (Voir, Tome I, p. 542-546). —

3°. — Enfin, ce qui paraît, aux yeux de Welhausen, prouver plus que tout le reste que le code sacerdotal est de l'époque de la Restauration, c'est que « le grand-prêtre, par cela même qu'il est à „ la tête du culte, est à la tête de la nation, sans même avoir au„cune part au gouvernement. » Le docte critique pense qu'on n'a pu concevoir l'état social de cette manière qu'à une époque où le pouvoir était détenu par les étrangers. Voilà pourquoi on se taisait sur le pouvoir politique. —

„ Le grand argument donné par J. Welhausen. »

Là-dessus nous devons faire deux observations : 1° Il n'est pas vrai que, dans le code sacerdotal, le grand-prêtre soit à la tête de la nation, par cela seul qu'il est à la tête du culte. Aaron ne va pas avant Moïse et Eléazar n'éclipse pas Josué. Aucun texte ne prouve que les deux pouvoirs doivent être concentrés dans la même main, et il y a des textes qui disent assez clairement le contraire. Le fait est donc faux en lui-même. Ce qui est vrai c'est que l'élément religieux, sous une forme ou sous une autre, joue toujours le principal rôle dans l'histoire Israélite ; mais ceci est visible partout. — 2° La seconde observation porte sur la conclusion que Welhausen veut tirer de ce fait. — Serait-il vrai que le Grand-prêtre fût le chef de la nation, parce qu'il est le chef du culte, qu'il ne s'en suivrait pas rigoureusement que le code sacerdotal a été composé à l'époque de la Restauration, car il aurait pu en être ainsi à d'autres moments, et il en a été ainsi peut-être en d'autres temps, beaucoup plus qu'à l'époque de la Restauration. Cela est d'autant plus vrai que, après la restauration, les grands prêtres ne paraissent pas être les chefs de la nation, autant qu'on le dit, au moins d'après les renseignements que nous avons.

Numéro deuxième.

Silence gardé sur le Grand-prêtre avant la Restauration.

„Argument négatif „fait par l'École cri-„que. — Pas d'allusion „au grand-prêtre dans „l'ancienne histoire „Juive.„

1°. — Après avoir avancé l'argument positif que nous venons d'examiner, on propose l'argument négatif suivant : « il n'y a point de trace du Grand-Prêtre dans l'ancienne histoire Israélite jusqu'à la Restauration. » Or, ceci serait impossible, au cas où le code sacerdotal serait de l'Epoque Mosaïque. On ne concevrait pas, en effet, que le souverain pontifical existant à l'époque Mosaïque eût disparu durant un temps pour reparaître plus tard seulement, à la fin de la royauté. Ainsi, dit-on, il n'est pas question du Grand-prêtre dans Ezéchiel ; il n'en est pas davantage question dans Jérémie,

Isaïe et les autres prophètes. Il n'en est point parlé dans les Rois, Samuel et les Juges, ou les faits qu'on signale peuvent s'interpréter autrement. Par conséquent, c'était une fonction qui n'existait pas alors et qui n'a existé qu'après la captivité.

2°. – Avant d'examiner chacune de ces assertions, nous ferons quelques observations générales. „Observations générales sur cette difficulté."

Il est possible, en effet, qu'on ne trouve pas, dans l'ancienne histoire Israélite, un personnage ayant tous les traits que présente le Grand-prêtre, après la Restauration, mais il ne faut pas transformer une question aussi grave en dispute de mots; car personne ne nie que, la situation sociale ayant varié, le souverain pontifical n'ait varié aussi. Seulement les modifications ont été externes et accidentelles; quant au fond et à la substance, cette suprême magistrature religieuse est demeurée la même. Il faut donc chercher, dans le passé, non pas un personnage qui présente les mêmes traits absolument et jusques dans les moindres détails, mais un personnage qui soit au fond le même. Ceci est d'autant plus nécessaire que nous avons à faire à une charge héréditaire. Or, il est dans la nature de tout ce qui est héréditaire de subir des éclipses plus ou moins complètes. Quand le sujet qui hérite est jeune, borné, médiocre, incapable, etc., ses fonctions en souffrent et sa dignité s'amoindrit. Ce qui, au contraire, donne de l'éclat à celle-ci et à celles-là, ce sont les qualités personnelles. Le talent et la vertu unis au droit héréditaire ont une puissance particulière; mais s'ils l'accompagnent quelquefois, cela n'a pas lieu toujours. Ils s'en séparent quelquefois. Or, qu'il en ait été ainsi souvent du quatorzième au cinquième siècle avant l'ère chrétienne, c'est ce que tout le monde doit admettre. Il n'est donc pas étonnant que le sacerdoce Israélite ait traversé de bien singulières fortunes, pendant l'espace de huit ou neuf cents ans; ce qui est étrange, c'est qu'il n'ait pas disparu, comme l'ont fait tous les sacerdoces voisins et il faut bien reconnaître là l'intervention d'une providence particulière.

Nous avons vu, dans les pages précédentes, tout ce que la constitution du souverain pontifical, après la Restauration, suppose de difficultés, au cas où cette institution n'aurait pas eu de racines, dans

le passé. Il s'agit maintenant de voir, si, en effet, on ne trouve point dans l'histoire Israélite de traces du souverain pontifical, ainsi que l'affirme l'École évolutioniste. —

„Le silence du pro-
„phète Ezéchiel. —
„Que prouve-t-il?„

3°. — On allègue, d'abord, le silence que le prophète Ezéchiel garde sur le pontifical suprême et on se hâte de conclure qu'à cette époque le Grand-prêtre n'existait pas; mais il nous semble qu'on se presse beaucoup, car Ezéchiel ne parle pas de tout et il ne suppose certainement pas que le corps sacerdotal et les Lévites groupés autour de son temple sont sans chefs. C'était là une foule et, pour éviter d'avoir une cohue, il fallait certainement qu'il y eût une hiérarchie. Ezéchiel ne parle des prêtres „ fils de Tsadoq „ que d'une manière générale et il n'entre pas, dans les détails, puisqu'il sait qu'ils sont organisés. Les Bené-Tsadoq qui, chez lui, jouissent du privilège d'exercer les fonctions sacerdotales, existent depuis longtemps et doivent continuer à remplir la même mission. Inutile, par conséquent, de s'attarder à décrire leur constitution.

„Le silence de Jéré-
„mie, d'Isaïe et
„des autres prophè-
„tes.„

4°. — L'argument qu'on tire ensuite du silence de Jérémie, d'Isaïe et des autres prophètes est plus spécieux que probant, parce que les prophètes ne s'occupent du Sacerdoce, — s'ils s'en occupent — que d'une manière générale. On trouve très rarement, chez eux, le nom d'un prêtre en particulier. Jérémie ne dit rien, par exemple, de son contemporain, Helcias, qui fait grande figure et était au moins le chef des prêtres, sinon le grand-prêtre du temps. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, la remarque faite déjà plus d'une fois: Les prophètes sont des prédicateurs, nullement des historiens ou des auteurs de traités didactiques. On ne doit donc pas leur demander ce qu'ils ne peuvent pas contenir. — Ils ne nomment jamais des individus en particulier; et, quand ils parlent des prêtres, c'est toujours en général. Quittons, par conséquent, les prophètes et adressons-nous aux documents historiques.

„Grands-prêtres dans
„les livres des Rois„

5°. — Si nous ouvrons les livres des Rois, nous y apercevons, tout de suite, des personnages qui paraissent jouer le rôle de Grands-prêtres: c'est Josédech, au moment de la captivité (II Rois XXV, 18; Jérémie LII, 24); c'est Helcias à l'époque de Josias, vers l'an 623-

622 (II Rois XXII, 4). Ce personnage est traité de « grand-prêtre », à plusieurs reprises, par l'auteur des Rois (II Rois XXII, 4.8; XXIII, 4). – On pourrait nommer ensuite Helcias, Eliacim, sous Ezéchias (II Rois XVIII, 37; XIX, 2. Cf. Isaïe XXXVI, 3, 22; XXXVII, 2), Urias sous Achaz (II Rois XVI, 10-16). En tout cas, au neuvième siècle, Joïada est traité explicitement de Grand-prêtre (II Rois, XII, 11) et la place qu'occupe ce personnage, aussi bien que le rôle qu'il joue dans l'Etat, nous donnent une haute idée de ses fonctions. Sous Salomon, nous retrouvons Tsadoq et Abiathar, lesquels, bien que nommés l'un à côté de l'autre, ne paraissent pas cependant devoir être placés sur le même rang. Tsadoq exerce évidemment une certaine prééminence (II Samuel VIII, 17; XV, 24, 25, 27, 29; XX, 25) et il est probable même que l'auteur de Samuel le qualifie une fois de prêtre-chef (II Sam. XV, 27 hāroch, au de hāroéh)[1]. Abiathar fut déposé par Salomon, et, à partir de ce moment (I Rois, II, 26-27), le souverain pontifical reste dans la maison de Tsadoq, si bien que, dans Ezéchiel, les prêtres ne s'appellent plus que les B'né Tsadoq ou fils de Tsadoq. Abiathar descendait des prêtres établis à Nob (I Samuel, XXIII, 6-9; XXII, 17-21; XXI, 1-9) et appartenait à la famille d'Eli, par Achimélech, Achitob, Phinées (I Sam. XIV, 3; IV, 17); et c'est dans sa personne que s'accomplit, suivant l'auteur de II Samuel II, 26-27, la prophétie dirigée contre la famille sacerdotale d'Eli (I Sam. II, 27-36)[2]: « Et un homme de » Dieu vint trouver Eli, lui disant: « Ne me suis-je point révélé à » la maison de ton père, alors qu'on était en Egypte, dans la mai-

---

(1). – La leçon de l'original hébreu הָרֹאֶה Videns pour הָרֹאשׁ caput, dux, præcipuus, est évidemment fautive. La Péchito passe le mot sous silence, sans le traduire. Le grec ἴδετε n'a aucun sens, outre qu'il ne traduit en aucune façon l'original. Quant au latin de la Vulgate hiéronymienne, « O videns », s'il rend l'Hébreu, il ne rend certainement pas le sens. – Voilà donc une faute à peu près certaine, qu'on ne peut plus corriger aujourd'hui que par conjecture.

(2). – Dans II Sam. VIII, 17, il faut lire évidemment: Abiathar fils d'Achimélech et non pas Achimélech fils d'Abiathar. –

„ son de Pharaon ? — Ne l'ai-je point choisie entre toutes les tribus
„ d'Israel pour remplir les fonctions sacerdotales, pour monter à
„ mon autel, pour offrir l'encens et pour porter l'Ephod devant moi ? —
„ N'ai-je point donné à la maison de ton père tous les ichés des
„ enfants d'Israel ? — Pourquoi as-tu rejeté, avec le pied, la victime
„ et le mineHāh que je t'avais ordonné d'offrir(1) ? — Pourquoi as-tu
„ préféré tes fils, jusqu'à leur laisser prendre toutes les prémices
„ des oblations d'Israel, mon peuple ? — C'est pourquoi, ainsi parle
„ Jéhovah, Dieu d'Israel : Voici ce que j'avais dit : « Ta maison
„ et la maison de ton père iront devant moi, éternellement ! » Mais
„ maintenant Jéhovah dit : « Je ne puis permettre cela ! car j'hono-
„ rerai ceux qui m'honorent et je couvrirai de confusion ceux qui me
„ méprisent. — Voici venir les jours où je couperai ton doigt et le
„ doigt(2) de la maison de ton père, de telle sorte qu'il n'y aura
„ plus de vieillard(3) dans ta maison. Tu verras l'étranger exalté au
„ milieu des prospérités d'Israel et il n'y aura plus de vieillard
„ dans ta maison. Cependant, je ne ferai point disparaître le prêtre
„ de ta maison, afin que tes yeux défaillent et que ton âme dépé-
„ risse. Tous les rejetons de ta maison mourront arrivés à l'âge
„ d'homme (4). Et voici le signe de ce qui arrivera à tes deux fils,
„ Ophni et Phinées. Ils mourront, tous les deux, le même jour. —
„ Je me susciterai un prêtre fidèle, suivant mon cœur, lequel a-
„ gira conformément à ma volonté. Je lui édifierai une maison
„ fidèle ; il marchera devant mon Christ, à tout jamais. — Et
„ tout ce qui restera de ta maison ira lui rendre hommage, lui
„ offrant une pièce d'argent et une miche de pain, disant : « Ac-
„ corde-moi, je t'en prie, un office sacerdotal, afin que je puisse
„ manger un morceau de pain (I Samuel II, 27-36). —

---

(1). — Dès le désert, dit la Péchito. —

(2). — Le grec porte, ta race et la race de la maison de ton père.

(3). — Prêtre ? — Le mot signifie vieillard, mais, dans ce cas, ne signifierait-il pas aussi prêtre ? —

(4). — LXX ἐν ῥομφαίᾳ ἀνδρῶν. —

6°. – Aussi haut que nous pouvons remonter, nous apercevons des choses qui nous donnent l'idée d'un sacerdoce héréditaire et d'un sacerdoce organisé hiérarchiquement, ayant par conséquent un chef. Nous pouvons même aller plus loin et affirmer que tous les indices sont favorables à un pontificat suprême héréditaire plutôt qu'à un pontificat suprême électif. Cette succession de prêtres-chefs ou de grands-prêtres (Eli, Phinéès, Achitob, Achimélech, Abiathar) répond plutôt à ce concept qu'à aucun autre et nous laisse soupçonner une organisation antérieure depuis longtemps existante. Du reste, les documents l'affirment expressément, ainsi qu'on vient de le voir dans la prophétie relative à la maison d'Eli, que nous venons de rapporter tout-à-l'heure. On ne nous dit pas exactement quelle est cette organisation, mais on suppose manifestement d'autres documents qui doivent en dire plus long là-dessus. Aussi, quand nous trouvons, dans les Juges et dans Josué, des détails qui appellent ou préparent ceux que nous venons de relever; quand nous lisons, dans le Pentateuque, la législation qui institue le sacerdoce, nous n'hésitons pas à reconnaître, dans Samuel et dans les Rois, la suite des livres précédents, le développement du même sacerdoce. Sans doute, on ne le dit pas clairement, on ne nous apprend pas, en propres termes, que les prêtres du temps de Samuel ou de David sont les successeurs d'Aaron; mais il ne faut pas oublier aussi que les livres où nous relevons ces détails n'ont pas pour but de faire une histoire du sacerdoce Aaronique. On ne peut donc pas leur demander ce qu'ils ne doivent point fournir. Des renseignements isolés, accidentels, voilà ce à quoi on peut s'attendre.

« Succession de grands-prêtres par voie héréditaire appuyée par les Rois. »

7°. – Welhausen, Kuenen et l'Ecole dite critique rejettent naturellement ces conclusions et ils allèguent, entre autres raisons : 1° que les prêtres, qualifiés de grands-prêtres dans les Rois, ne sont pas des grands-prêtres, au sens où le code sacerdotal prend ce mot, mais simplement des prêtres-chefs, c'est-à-dire ~~très~~ probablement les prêtres placés à la tête du sacerdoce de Jérusalem par les rois de Juda. Quant aux prêtres antérieurs, dont il est question dans Samuel, ils ne reconnaissent même pas en eux des prêtres-chefs,

« Objection que fait ici l'Ecole dite critique. »

parce que leur nom n'est pas accompagné de l'épithète ordinaire.

a) „ Ces personnages „ ne sont pas des „ grands-prêtres. „

a) A cela nous répondons que, si on n'avait que les Rois et Samuel, on pourrait sans doute émettre une pareille hypothèse, car, en elle-même, elle n'a rien d'improbable; mais, quand on prend les Rois et Samuel comme un des éléments de la Bible, quand on rapproche leurs renseignements de ce qu'on lit ailleurs; quand on considère les difficultés inhérentes à la théorie des critiques relativement à la constitution du souverain pontifical postérieurement à la Restauration, on ne doute pas que cette explication donnée par l'Ecole évolutioniste ne soit fausse. Il y a là, dans tous ces documents divers d'origine, de forme et d'époque, trop de pierres d'attente qui s'appellent et s'emboîtent, pour croire que tout cela ne repose point sur la vérité. Et on ne peut pas dire que tout cela soit dû à des faussaires, parce que si des faussaires, voulant préparer les voies au code sacerdotal ou justifier sa promulgation, avaient glosé toutes ces pierres d'attente dans les Rois et dans Samuel, ils y auraient mis des détails plus explicites et moins sujets à interprétations. Par conséquent, nous avons là la preuve que les documents n'ont pas été aussi fréquemment revus et retouchés que le prétendent certains critiques contemporains.

b) „ Le temple de „ Jérusalem n'est „ que la chapelle „ des Rois. „

b) L'Ecole évolutioniste confirme sa première observation en disant que le temple de Jérusalem semble n'être que la chapelle des Rois de Juda et le Grand-prêtre que leur premier aumônier. Les Rois de Juda, disent Welhausen, Kuénen et leurs collègues, les Rois de Juda semblent être maîtres de tout; ils commandent, défendent, changent et modifient tout à leur gré. Ils nomment les prêtres et les dégradent, ce qui n'est pas du tout conforme au Code sacerdotal. Par conséquent, on ne doit pas supposer que le clergé de la royauté fût vraiment l'héritier du sacerdoce Aaronique; car, si ce clergé avait eu des droits acquis et universellement respectés, les Rois de Juda n'auraient pas pris envers lui tant de libertés.

Il y a quelque chose de fondé dans cette observation, mais on exagère notablement sa portée. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'aucune institution n'échappe en ce monde aux épreuves qui assaillent tout ce

qui traverse la terre. S'il y a quelque chose qui étonne, ce n'est pas que les Rois de Juda aient pris, plus d'une fois, des libertés envers le sacerdoce du temple, c'est qu'ils ne l'aient pas fait plus souvent, c'est qu'ils n'aient pas asservi davantage leurs prêtres, c'est que ceux-ci aient traversé, comme ils l'ont fait, huit siècles d'histoire, sans périr. Les temps modernes nous offrent assez d'exemples des empiètements des pouvoirs profanes sur les droits du monde religieux, pour que nous puissions aisément nous expliquer les excès commis par quelques rois de Juda. — Par conséquent, ces faits ne prouvent rien contre l'existence d'un souverain pontifical descendant d'Aaron.

c) „Omission des grands-prêtres des Rois dans le Chroniqueur.„

c) On oppose, en dernier lieu, une autre fin de non-recevoir aux faits que nous venons de relever. „Les grands-prêtres, dit-on, que vous prétendez découvrir dans les Rois et Samuel, sont si peu des grands-prêtres que l'auteur des Chroniques ne les a point placés dans sa liste, même ceux qui auraient pu avec plus de vraisemblance passer pour des grands-prêtres. Tels, par exemple, Joïada et Helcias, les deux prêtres les plus marquants de l'époque des Rois.„

L'objection est certainement spécieuse et elle est même un peu embarrassante. Cependant, on peut la retourner contre l'École critique et cela avec une grande force.

Que prétend, en effet, l'École de Kuenen et de Welhausen? — Elle prétend que l'auteur des Chroniques a fait une oeuvre de pure imagination en bien des endroits et qu'il a inventé, en particulier, une bonne partie de ses listes généalogiques. Mais, s'il en était ainsi, il est bien évident que le Chroniqueur, afin de donner de l'autorité à ce qu'il invente, n'aurait pas manqué de recueillir dans ses listes, tous les noms qu'il trouvait dans les documents antérieurs et qui, avec plus ou moins de vraisemblance, pouvaient passer pour des grands-prêtres. Il n'en a rien fait cependant. Nous trouvons bien, dans sa généalogie, des noms qui sont dans les Rois et Samuel, mais nous ne les y trouvons pas tous et nous n'y trouvons pas même les principaux. Ainsi il ne dit pas un mot de la famille d'Eli jusqu'à Abiathar. C'eût été cependant le cas de recueillir cette généalogie et de la clore par quelque observation

dont I Samuel IV, 26-36 et II, Sam. II, 26-27 lui auraient fourni aisément le thème.

Si le Chroniqueur est un faussaire, comme on l'affirme, il faut avouer qu'il ne se conduit pas comme le font les gens de son espèce. Et c'est quelque chose de si étrange qu'au lieu d'infirmer la crédibilité des généalogies des Chroniques, les lacunes dont nous parlons ne font, au contraire, que la consacrer. Le Chroniqueur s'est servi de sources particulières et il n'a pas seulement puisé, dans Samuel et les Rois, le fond des renseignements qu'il nous fournit. Par conséquent, le fait sur lequel s'appuient les critiques se retourne contre eux. Il prouve que les listes des Grands-prêtres données par le Chroniqueur ont été dressées sur des documents, et, par suite, que, bien avant son époque, il était admis que les Grands-prêtres descendaient d'Aaron, par ordre de primogéniture, puisqu'on en possédait des listes.

Tout ce que nous avons dès lors à faire est d'expliquer, si nous le pouvons, les lacunes que présentent les généalogies du Chroniqueur. Or, il n'est pas impossible de donner de ce fait quelques bonnes raisons : Ainsi, on conçoit que cet auteur n'ait point parlé de la famille d'Eli, puisque cette famille, ayant été condamnée et rejetée par Dieu, ne pouvait pas constituer la trame nécessaire de la succession des grands-prêtres. C'était évidemment par une autre ligne qu'on pouvait descendre d'Aaron jusques à Jésus-bar-Josédec ou remonter de Jésus-bar-Josédec jusques à Aaron, et c'est là, en effet, ce que nous présentent les Chroniques (I Chroniq. V, 31-36). Nous trouvons là une généalogie des grands-prêtres, depuis Aaron jusques à Salomon, par Eléazar, dans laquelle ne figure pas la famille d'Eli ; mais dans laquelle nous retrouvons le Tsadoq, fils d'Achitob, (I Chroniq. V, 34 ; Cf. II Sam. VIII, 17) dont Samuel et les Rois nous parlent plus d'une fois et qu'ils nous présentent comme le chef du sacerdoce (II Sam. VIII, 17). —

Dans la liste des grands-prêtres, qui vont de Salomon à la captivité, on n'aperçoit point Joïada et l'Helcias dont il y est parlé n'est peut-être pas celui dont le nom, lié à celui de Josias

et à la découverte du livre de la Loi, a été rendu si célèbre par la controverse biblique contemporaine (I Chroniq. V, 39-41); mais il est bien évident que la liste des grands-prêtres n'est pas plus complète que les autres. Nous n'avons là certainement que des fragments de documents plus complets. Ainsi, par exemple, si l'Helcias de I Chroniq. V, 39 est le grand-prêtre contemporain de la réforme de Josias, de l'an 622 à l'an 586, il y a eu quatre grands-prêtres: Helcias, Azariah, Saraïah et Josédec. Ce dernier fut transporté à Babylone. En admettant que Helcias mourut vers 622 ou 621, cela fait trois, grands-prêtres pour une période de 36 ans. C'est sans doute très possible, mais, dans ce cas, il faut admettre que sept grands-prêtres sont bien peu pour la période qui s'étend de l'an 1011 à l'an 622 et comprend 389 ans. Cela nous donne une moyenne de 55 ans pour chaque pontifical, ce qui est manifestement beaucoup trop. Il y a donc des lacunes certaines dans cette généalogie, et, comme il est manifeste que le Chroniqueur, sans faire un grand effort d'imagination, aurait pu la compléter, soit en relevant les quelques noms que lui fournissait l'histoire, soit au besoin en en inventant de nouveaux, nous devons conclure, une fois de plus, qu'il a respecté ses documents et qu'il s'est conduit en auteur consciencieux.

Les faits ne sont pas tels que les présentent « les critiques évolutionistes. »

8°.- Les faits ne sont donc pas tout-à-fait tels que les présentent Jules Welhausen, A. Kuenen et leurs partisans. Les figures de prêtres, ressemblant à celles du grand-prêtre, ne sont pas tout-à-fait inconnues, dans la littérature Israélite: nous reconnaissons volontiers que, sans la tradition Juive, sans l'appui de documents comme l'Hexateuque, les Chroniques, Esdras et Néhémie, nous n'arriverions pas à reconstituer, sûrement et nettement, la succession sacerdotale; mais nous prétendons aussi que tous ces documents d'origine, de date et de nature différentes s'accordent assez, malgré des divergences dans les détails, pour qu'il nous soit possible d'affirmer que nous avons là l'institution du pontifical Aaronique. Les phénomènes, que les critiques allèguent en sens contraire, s'expliquent sans trop de peine; ils n'ont pas la portée qu'il plaît de leur donner et n'enlèvent à la théorie évolutioniste aucune de ses

invraisemblances. Jamais nous ne croirons que le Grand-prêtre Juif soit une création pure et simple de la Restauration, et que le code sacerdotal soit également, sous forme juridique, la peinture de l'état religieux social existant en ce moment. Cette seconde création serait, dans l'ordre intellectuel, plus merveilleuse et plus étonnante que la première.

« Dernières invraisemblances de l'hypothèse évolutioniste. »

9°. – Il faut ajouter enfin qu'à l'époque de la Restauration une multitude de cas intéressant le Grand-prêtre devaient être résolus, au moins par l'usage: Succession du grand-prêtre et âge auquel on pouvait succéder; succession en cas de déshérence et ordre à suivre; investiture du grand-prêtre et circonstances de temps, de lieu ou de personnes qui pouvaient l'accompagner; remplacement du Grand-prêtre en cas de maladie, d'impureté légale ou d'autre accident, etc, etc.. Election ou hérédité de la fonction, etc, etc. Tout cela devait être résolu. Or, si le code sacerdotal était postérieur à la Restauration, ainsi que le prétendent les critiques de l'Ecole de Kuenen, il n'aurait pas gardé le silence sur tous ces points; du moins c'est ce qui est le plus vraisemblable, car sans cela on eut fait une loi qui n'était guère une loi, puisqu'elle ne prévoyait pas des cas fréquents et résolus par l'usage. Le code sacerdotal, rédigé d'une façon aussi incomplète et à une époque aussi tardive, eût manqué son but. Au contraire, dès qu'on le transporte par la pensée dans le milieu où nous place le Pentateuque, on comprend le vague où ce code demeure, parce qu'on est à l'origine de l'institution et qu'il est inutile de légiférer d'avance sur des situations qui ne sont pas encore nées. Il n'y a guère que deux exceptions à la règle générale que nous signalons ici: 1° Il est défendu au Grand-prêtre de déchirer ses vêtements, en pleurant les morts, et autres choses semblables (Lévit. XXI, 10-15), mais déjà le cas s'était présenté (Lévit. X, 6). – 2° En second lieu, il est dit que l'assassin involontaire devra rester dans la ville de refuge jusqu'à la mort du Grand-prêtre actuellement en fonction (Nomb. XXXV, 25-28); mais il n'y a rien d'étonnant à ce que pareil cas soit prévu, car, dans les quarante années de vie au désert, les meurtres par accident durent se produire, plus d'une fois, dans une population qui comprenait plusieurs centaines de mille de per-

sonner. — Ce sont là des points de législation qui ont leur raison d'être quand on se transporte au quatorzième siècle avant notre ère, et dans le milieu où nous place le Pentateuque, mais, si tout cela paraît naturel dans ces conditions, on se demande quel sens cela peut avoir quand on descend à l'époque de la Restauration et quand la communauté Juive se réduit à la ville de Jérusalem et aux villages environnants! Quelle idée de si singulières inventions ne nous donnent-elles pas des faussaires Juifs, à une époque cependant réputée plate et inféconde au point de vue littéraire! (1)

10°. — Nous arrivons, on le voit, à des conclusions assez différentes de celles de l'Ecole critique, relativement à l'origine du souverain pontificat et à ses manifestations dans l'histoire. Nous ne croyons pas que cette fonction religieuse ait été inventée seulement vers l'an 530 ou 500 et nous admettons encore moins que le code Sacerdotal n'est que le relevé graphique de son fonctionnement vers l'an 450. —

„ Conclusion relative-
„ ment au Grand-prê-
„ tre. „

Nous allons voir si l'Ecole critique est plus heureuse dans l'origine qu'elle assigne au second et au troisième ordre de la Hiérarchie, à la distinction établie entre les prêtres et les Lévites.

Paragraphe deuxième.

Les prêtres et les Lévites.

1°. — On connaît la théorie de l'Ecole critique sur ce point: Il n'y avait point d'abord de distinction entre les prêtres et les Lévites. Tout Lévite était prêtre ou pouvait être prêtre, pourvu qu'il allât à Jérusalem, au sanctuaire central. C'est l'organisation que le Deutéronome connaît et sanctionne. Ezéchiel est le premier qui a introduit la distinction hiérarchique entre le prêtre et le Lévite. Le Lévite n'est que le prêtre des sanctuaires provinciaux dégradé sous

„ Théorie de l'Ecole
„ dite critique sur
„ les Lévites et les
„ prêtres. „

---

(1). — Voir ce que nous avons dit sur les villes de refuge, Tome I, p. 543-546. —

Josias. Par conséquent, c'est dans la constitution religieuse d'Israel un rouage assez moderne que le Lévite, considéré comme tel.

„Périodes à distinguer dans l'étude de cette théorie.„

2°.– Nous avons déjà examiné, plus d'une fois, cette théorie, en parlant du Deutéronome (Tome I, p. 331-352) et d'Ezéchiel (Tome II, p. 338-349). Mais le moment est venu d'examiner le sujet à fond, en résumant ce que nous avons dit précédemment et en examinant les points que nous n'avons pas touchés.

Il faut distinguer trois périodes dans l'histoire des Lévites: 1° La période postérieure à la Restauration. – 2° La période antérieure à la Restauration, depuis la réforme de Josias jusqu'à la fin de la captivité. – 3° Enfin la période antérieure à la réforme de Josias, en remontant jusques au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne. Nous allons parcourir à part chacune de ces trois périodes

Numéro premier.

Les prêtres et les Lévites après la Restauration.

„Peu de chose à dire sur cette dernière période. – Les Chroniques.„

1°.– Nous avons peu de chose à dire sur cette période, parce qu'il n'y a pas matière à discussion. Nous retrouvons, dans tous les documents qui sont postérieurs à la Restauration et qui en retracent l'histoire, le Lévite tel que nous le présente le code sacerdotal: c'est le ministre subalterne, auquel sont réservés tous les emplois secondaires dans le culte de Jéhovah. Garde du temple, musique cérémonies du culte, missions extérieures, enseignement, levée des contributions, office de scribe, etc., voilà les fonctions où on le trouve engagé. Le livre des Chroniques, qui s'occupe de l'histoire du culte, est riche en détails de ce genre et c'est là ce qui le rend suspect, parce qu'on ne trouve pas des renseignements aussi détaillés ailleurs et qu'on se demande où le chroniqueur peut avoir puisé les siens.

„Renseignements fournis par Esdras et Néhémie.„

2°.– Esdras et Néhémie sont moins riches de détails, mais l'idée qu'ils nous donnent de la constitution du personnel religieux attaché au temple ou au service de la communauté juive, est absolument semblable à celle que nous présentent les Chroniques

Les Lévites y apparaissent en grand nombre et y sont clairement distingués des prêtres. Sur 50000 personnes environ, que comprend la première caravane de captifs revenant à Jérusalem (Esdras II, 64-65), les prêtres comptent pour 973 (Ibid. 36) et les Lévites pour 341 et 392 Donnés (Ibid. 40-58). La caravane ramenée par Esdras comprend 38 Lévites proprement dits et 220 serviteurs subalternes (Esdras VIII, 18-20), ou « Donnés » (Nethinaei), que David avait attachés aux Lévites.—

« Antiquité de la distinction entre les prêtres et les Lévites. »

3°.— Nous avons donc là une vaste organisation, et rien n'annonce qu'elle soit nouvelle; au contraire, les documents attestent, en effet, qu'avant d'être admis comme prêtre ou même comme Israélite, il fallait prouver qu'on avait ce droit, en exhibant sa généalogie. Ceux qui ne pouvaient pas faire la preuve étaient rejetés (Esdras II, 59-63). C'est ainsi que les choses se passaient en 536, 530. Ces détails démontrent clairement que la distinction entre les prêtres et les Lévites remontait à une époque assez ancienne. Les critiques affirment cependant le contraire, car ils prétendent qu'Ézéchiel l'a introduite.—

Numéro deuxième

Les prêtres et les Lévites avant la Restauration et depuis Josias.

« Ézéchiel et le Deutéronomiste, d'après l'École Évolutionniste. »

1°.— C'est Ézéchiel, disent les partisans de l'École Évolutionniste, qui a distingué clairement le prêtre du Lévite. Le Deutéronomiste, suivant eux, en supprimant les sanctuaires locaux, garantissait à leurs desservants le droit de remplir les fonctions sacerdotales à Jérusalem, et c'est là, croient-ils, un point important à constater. « Pour comprendre le développement postérieur, observe J. Wellhausen, » (ce que le Deutéronome dit du Lévite) est très important, en tant » que cela montre que la position des Lévites hors de Jérusalem était » menacée par la centralisation du culte. En fait, les bonnes intentions du Deutéronomiste ne purent pas être réalisées: Avec les

„ hauts-lieux tombèrent aussi les prêtres des hauts-lieux. S'ils conti-
„ nuèrent à prendre part au ministère sacré, ce fut à la condition
„ d'accepter un poste secondaire sous les fils de Tsadoq (II Rois,
„ XXIII, 9) . . . . . „ De cette façon, la distinction entre prêtres
„ et Lévites, fut le résultat illégal de la réforme de Josias. Dans
„ Ezéchiel cette distinction est encore une chose nouvelle, qui a besoin
„ d'être justifiée et sanctionnée."[1]

„ Résumé de ce qui a été dit précédemment. – Autorité d'Ezéchiel„

2°. – Nous avons examiné assez au long précédemment (Tome II, p. 338-349) ce qu'il fallait penser de ce système. Il nous suffit donc de résumer ce que nous avons dit là-dessus.

Disons, d'abord, qu'on attribue à Ezéchiel une autorité qu'il n'a pas, une autorité que ses contemporains ne lui ont pas reconnue et que les critiques eux-mêmes lui dénient. Pour introduire une réforme aussi radicale que celle dont on parle, une réforme lésant tant d'intérêts, il fallait autre chose que l'autorité d'un homme, cet homme fût-il Ezéchiel. Il ne suffisait pas de mettre cela sur le papier. – Et cependant c'est tout ce que pouvait faire Ezéchiel – il fallait le faire accepter des masses, qui ne sont pas complètement dépourvues du sentiment de justice; et il fallait, qui plus est, imposer la mesure à ceux qui allaient en être les victimes. Or, des sacrifices qui enlèvent des situations acquises, justement acquises; des sacrifices qui jettent dans la misère et le dénûment, on ne les subit que lorsque la force est par derrière. On subit l'amoindrissement et l'anéantissement; mais on ne les accepte pas. Si jamais on avait rêvé quelque réforme de ce genre, ce n'est pas un Ezéchiel, ni même un Josias, qu'il eût fallu; c'est une succession de Josias, qui aurait dû, pendant cent ans, mettre et tenir la main à cette oeuvre. Or, on n'a pas eu une succession de Josias, tout au contraire. Les successeurs de ce prince ont défait son oeuvre et c'est dire par là même que, de l'an 608 à l'an 586, les prêtres des hauts-lieux ont eu le temps et l'occasion de reconquérir leur situation, s'ils en ont eu l'envie. Il paraît bien qu'ils

---

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 147. –

l'ont fait, car Jérémie (VII, 17-18 et XI, 3) se plaint des envahissements de l'idolâtrie. Par conséquent, cette seule considération suffit pour faire rejeter, sans plus ample examen, la théorie de J. Welhausen et de ses collègues. Ézéchiel n'avait aucune autorité pour tenter une entreprise de ce genre et il aurait eu besoin cependant d'avoir une autorité d'autant plus grande, d'autant plus certaine, d'autant plus reconnue, que, au dire de J. Welhausen, sa réforme était *illégale*, parce qu'elle allait contre le Deutéronome XVIII, 7-8.—

„Extravagance de la théorie Evolutioniste."

3°.— C'est un singulier spectacle que celui auquel les critiques nous invitent à assister perpétuellement. On nous montre partout des fabricants de codes et de codes monstrueux; et ces lois iniques, inventées par des faussaires, pour servir des intérêts de parti, n'ont qu'à être publiées pour être acceptées. „C'est une singulière justice, dit Welhausen lui-même, c'est une singulière justice que celle qui punit les prêtres des hauts-lieux, parce qu'ils ont été cela, et que celle qui récompense les prêtres du temple de Jérusalem pour avoir rempli ces fonctions, car la faute des premiers et le mérite des seconds consistent simplement dans leur existence."(1)

C'est, en outre, un mauvais moment que celui de la captivité pour exécuter une réforme aussi délicate. A ce moment, les prêtres des hauts-lieux avaient reconquis leur situation, et il eut fallu recommencer l'œuvre de Josias, si on avait voulu essayer rien de semblable. Seulement à quoi bon?— Est-ce que Nabuchodonosor n'avait pas mis tout le monde d'accord, en supprimant tout le culte Israélite?— Il n'y avait donc pas à légiférer là-dessus, car c'était faire des lois mortes que l'avenir ne serait point parvenu à galvaniser. En tout cas, il est bien évident que ce n'est pas à l'époque de la captivité que les choses ont pu se passer de la manière dont les décrivent les critiques évolutionistes: „La masse des prêtres des hauts-lieux, dit Welhausen, qui avaient été détruits, ne pouvant plus se défaire de son caractère spirituel, fut obligée de se résigner à vivre dégradée au milieu du sacerdoce de Jérusa-

(1).— J. Welhausen, Prolegomena, p. 123-124.

„ lem et à se contenter d'un rôle secondaire dans le service du temple.„ [1]

Ce langage ne peut évidemment s'appliquer qu'à la fin du règne de Josias ; car c'est alors seulement que les prêtres des sanctuaires locaux de Jéhovah ont été contraints de résider à Jérusalem où on leur a assigné une pension alimentaire, à ce que nous apprennent II Rois XXIII, 8-9. Je ne sais pas trop si J. Welhausen ne va pas un peu loin, en prétendant que les prêtres n'agirent de la sorte que parce qu'ils „ ne pouvaient pas se défaire de leur caractère spirituel.„ C'est, ce me semble, transporter dans l'antiquité des idées d'un autre temps. En tout cas, ce dont je suis bien certain, c'est que les prêtres dont il est question, reprirent, à la mort de Josias, non seulement „ leur caractère spirituel dont ils n'avaient „ pas pu se défaire„, mais encore les sanctuaires qu'on leur avait ravis ; de telle sorte qu'Ezéchiel n'eût pas simplement à transformer en loi une situation qu'il avait sous les yeux ; il dût la rétablir et la reconstruire, car elle n'avait pas duré jusqu'à la captivité.

„ Ezéchiel n'a pas créé „ la distinction entre „ les prêtres et les „ Lévites.„

4°.– L'Ecole critique ne veut donc voir, dans les Lévites d'Ezéchiel, que les prêtres desservant les sanctuaires locaux de Jéhovah sous Josias, prêtres que ce prince aurait mis en disponibilité, en leur assignant une pension alimentaire (II Rois XXIII, 8-9) ; mais le texte d'Ezéchiel s'oppose à ce qu'on adopte ce sentiment, et cela pour deux raisons. 1° Ces prêtres s'appelaient déjà des Lévites (Ezéch. XLIV, 10-14) et leur dégradation était déjà ancienne. On ne pourrait pas dire cependant si elle avait eu lieu avant ou après Josias, si ces prêtres lévitiques n'étaient opposés à d'autres prêtres lévitiques, aux fils de Tsadoq, lesquels, étant restés fidèles pendant la défection des précédents, jouiront désormais du privilège exclusif de remplir les fonctions sacerdotales. L'infidélité des premiers est donc contemporaine de la fidélité des seconds. Or, il n'est pas question de fils de Tsadoq sous Josias, mais il en est question à l'époque de David et de Salomon. Par conséquent, les faits auxquels le pro-

---

(1).– J. Welhausen, Prolegomena, p. 140.–

phète Ézéchiel fait allusion sont de beaucoup antérieurs à l'époque de Josias. Toutes les vraisemblances sont du moins en faveur de cette opinion. — 2° De plus, si, aux yeux d'Ézéchiel, les Lévites n'étaient que les prêtres dégradés par Josias, ce nom serait, en définitive, une injure puisqu'il rappellerait, à la fois, et une faute et la peine qui en a été la conséquence. Mais, dans ce cas, il est bien évident que le prophète Ézéchiel n'aurait pas pu qualifier les prêtres Tsadoqites de Lévites, comme il le fait; car c'eût été outrager ceux qu'il devait et voulait honorer (Ézéch. XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15). — On peut donc affirmer, avec toute espèce de raison, que les Lévites dans Ézéchiel ne sont pas uniquement des prêtres dégradés. Avant que les prêtres dégradés fussent réduits au rang de Lévites, il y avait déjà des Lévites (voir Tome II, p. 338-352). Et c'est, ou bien parce que les Lévites, plus que les prêtres, tombèrent dans l'idolâtrie, ou bien parce que les prêtres dégradés et réduits au rang des Lévites donnaient à ceux-ci leur caractère spécial, qu'Ézéchiel, au chapitre XLVIII, 11, parle de la manière suivante : « Le sanctuaire appartiendra aux prêtres Tsadoqites qui ont observé mon culte et qui n'ont pas erré alors que les Israélites s'égaraient comme ont erré les Lévites. » Ce dernier membre de phrase doit évidemment être expliqué d'après ce qui précède, et d'après ce que nous avons dit auparavant. —

On prétend donc que le prophète Ézéchiel a, le premier, établi une distinction radicale entre les prêtres et les Lévites, parce que le Deutéronomiste ne les distinguait pas en 623-622. Tout prêtre était Lévite et tout Lévite était prêtre suivant lui. Nous n'avons pas à revenir sur ce point; il suffit de nous reporter à ce que nous avons dit dans le tome premier, p. 331-352. — Dans le Deutéronome le Lévite et le prêtre sont l'objet de deux portraits fort différents; et, quand on a étudié ces deux portraits, il y a une conclusion qui s'impose, c'est que, aux yeux du Deutéronomiste, le prêtre n'est pas le Lévite et le Lévite n'est pas le prêtre (1). Ce n'est qu'en fermant

---

(1). — Le grand argument que l'on fait pour ne pas distinguer les Lévites des prêtres dans Deutéronome XVIII, 1, à savoir que la

les yeux à l'évidence qu'on peut contester cette conclusion. Par conséquent le point de départ de la théorie des critiques, relativement à Ezéchiel, est tout-à-fait faux.

Numéro troisième.

Lévites avant Josias et depuis l'époque Mosaïque.

„Où étaient les Lévites avant Josias? — Etaient-ce les „gardes du Roi?„

1°. — Les critiques font un pas de plus, en abordant cette période. Ils prétendent, non seulement que les Lévites n'étaient pas distingués des prêtres, ils affirment encore que les Lévites, en tant que Serviteurs subalternes du temple, n'existaient pas. A cette époque, disent-ils, et tant que le temple de Salomon a duré, le service des Lévites était fait par la garde du roi, par des mercenaires et même par des païens. Nous avons rapporté précédemment l'opinion d'Ed. Reuss, de Robertson Smith et d'autres critiques (Tome II, p. 70-78). „Dans le „temple de Salomon, dit à son tour J. Welhausen, des Païens (Zach. „XIV, 21), probablement des captifs, furent employés dans les offices „serviles, alors que, suivant la Loi, ces emplois auraient dû être remplis par les Lévites, ainsi qu'ils le furent plus tard. Ezéchiel, il est „vrai, considère cela comme un abus épouvantable et, par conséquent on pourrait dire que les prêtres de Jérusalem le supportaient „malgré leur conscience, ce qui est un moyen de prouver qu'ils n'ignoraient pas leur propre loi.„ (1)

---

conjonction et manque entre le mot prêtres et le mot lévites, ne prouve rien; car, elle manque aussi dans d'autres livres de l'Ancien Testament, où les prêtres sont certainement distingués des Lévites: elle manque, par exemple, dans 23 passages sur 34 où l'on trouve l'expression „prêtres lévites„. Dans 5 autres passages, la conjonction „et„ fait défaut dans plusieurs manuscrits. — Pour les détails voir Samuel Ives Curtiss, The Levitical priests, 1877, p. 190 et suiv., 227 et suiv. —

(1). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 123. —

Le raisonnement par lequel Welhausen termine son observation nous semble assez concluant. Si, en effet, Ezéchiel considère comme un épouvantable abus l'introduction dans le sanctuaire des incirconcis de corps et de cœur, il est évident qu'il doit s'appuyer sur quelque texte de loi, sans quoi il eut été facile de lui répondre qu'on faisait comme on pouvait pour le mieux. Seulement Ezéchiel invoque « l'alliance de Jéhovah et les prescription du sanctuaire (XLIV, 7-8) et il n'est pas nécessaire par suite de recourir à la réponse dont nous venons de parler. Les critiques sont même allés plus loin; ils ont prétendu que des femmes avaient été employées, elles aussi, dans les cérémonies du culte. Par conséquent, les Lévites sont, à ce qu'affirme l'École évolutioniste, une création postérieure à la captivité. Qu'on nous permette de citer une dernie page de J. Welhausen où cet auteur résume sa manière de voir.

2°.– « Dans le Deutéronome, dit-il, si on compare ce livre avec » les Juges et avec les Prophètes, les Prêtres occupent une place » prééminente (XVI, 18 – XVIII, 22); ils constituent un corps clérical, » héréditaire en de nombreuses familles; leur privilège est incontes- » té et n'a pas besoin de protection. Dans ce livre, pour la premiè- » re fois, commence l'emploi régulier du nom de Lévite pour Prêtre, » nom dont nous avons renvoyé l'étude jusqu'à maintenant.

« Exposé des opinions « de l'École critique « fait par J. Welhausen. »

« Ce nom se présente très rarement dans la littérature anté- » rieure à l'exil, le Pentateuque excepté. On le rencontre, d'abord, » dans les Prophètes, une fois dans le livre de Jérémie (XXXIII, 17-22) » dans un passage qui est, en tout cas, postérieur à la prise de » Babylone par les Chaldéens et qui certainement n'a pas été écrit » par Jérémie. L'emploi de ce nom est reçu dans Ezéchiel (573 » av. J.-Ch) et, à partir de ce moment, on le rencontre sans inter- » ruption dans les écrits des derniers prophètes; Preuve que l'ab- » sence de ce nom dans les (prophètes) antérieurs n'est » pas purement accidentelle, pas même dans Jérémie, » qui parle si fréquemment des prêtres. »(1)

---

(1).– J. Welhausen, Prolegomena, p. 141.–

Nous ne voulons pas relever, pour le moment, les assertions contradictoires que renferme ce passage, afin de ne point partager l'attention. Nous abordons, tout de suite, le point principal, l'origine des Lévites.

Vous voyez bien, nous dit-on, que ce nom fait son apparition, pour la première fois, vers la fin de la royauté. Et la preuve en est qu'on le rencontre, d'abord, dans le Deutéronome (623-622), puis dans Ézéchiel comme une chose qui va de soi (573 av. J.-Ch), et enfin dans tous les prophètes postérieurs, tandis que ce nom manque dans les prophètes antérieurs!

„ Examen des faits „ et des textes rapportés par J. Welhausen."

3°. — Il est parfaitement vrai qu'Ézéchiel traite de prêtres-Lévitiques les fils de Tsadoq, à moins que, dans ces passages (XLIII, 19; XLIV), on ne préfère traduire, avec plusieurs versions, les prêtres et les Lévites, mais ce qui, au lieu d'être vrai, est complètement faux, c'est que les prophètes postérieurs emploient, ou le nom de Lévites, ou le nom de prêtres Lévitiques. Nous mettons de côté Isaïe LXVI, 21, comme étant objet de controverse et, en nous transportant à Zacharie VII, 13; Malachie II, 4, 8; III, 3, auxquels nous renvoie Welhausen, nous n'y trouvons pas ce que le docte critique nous faisait pressentir. Zacharie nomme la famille de Lévi (Zach. XII, 13); Malachie parle du pacte de Jéhovah avec Lévi (Mal. II, 4, 8) et des fils de Lévi (III, 3). Il n'y a qu'un passage (II, 8) où le contexte paraisse associer, dans quelque mesure, le nom de Lévi avec le sacerdoce.

Ce n'est évidemment pas ce que le professeur de Marbourg nous avait promis: „ Preuve que l'absence de ce nom dans „ les prophètes antérieurs n'est pas purement accidentelle, „ pas même dans Jérémie, qui parle si fréquemment des „ prêtres."

Avant d'accepter les assertions des critiques contemporains, il faut les vérifier soigneusement; nous nous en apercevons, tous les jours, davantage.

„ Observation contre „ les critiques

4°. — Nous ne pouvons pas évidemment ne pas remarquer, en passant, que ce Jérémie, dans lequel l'omission du mot „ prêtre

lévitique„ n'est pas purement accidentelle, est, suivant d'autres critiques, sinon l'auteur du Deutéronome, au moins l'auteur qui l'a inspiré, car le Deutéronome, on se le rappelle, a été composé „ du temps de Jérémie, dans l'entourage de Jérémie, dans les „ idées de Jérémie.„ (1) Si, par conséquent, Jérémie, qui a eu tant de part dans la composition du Deutéronome, ne se sert pas de cette expression „ Les prêtres lévitiques„, il n'y a peut-être pas lieu de tant s'étonner que les prophètes antérieurs n'en disent rien, non plus. Le fait que J. Welhausen prend pour point de départ de sa théorie étant ce qu'il est, son édifice pourrait bien ne pas être très solide et ne pas exiger une grande secousse pour être renversé. Ce qui nous confirme dans notre opinion, c'est que si les prophètes postérieurs à Ezéchiel ne parlent pas des Lévites et des prêtres Lévitiques, les livres historiques postérieurs à l'exil en parlent fréquemment. Le Chroniqueur, Esdras et Néhémie les nomment très souvent. Pourquoi n'en serait-il pas de même avant l'Exil et la captivité? – Les services inférieurs du temple, le travail de concierge, de chantre ou de garçon-de-boucher, n'a rien de bien relevé, au point de vue social, et on peut concevoir, sans beaucoup de peine, que des prophètes et des historiens se taisent là-dessus. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que, parmi les prophètes, Ezéchiel occupe une situation exceptionnelle. Seul il a fait une constitution religieuse et ritualiste. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il se soit fait, même sur ce point, une place à part.

„ Le texte de Jérémie XXXIII, 14-26,(2) examiné critiquement.„

5°.– Nous reconnaissons bien volontiers que, parmi les Prophètes antérieurs à Ezéchiel, Jérémie est le seul à parler des Lévites, si on met de côté la mention qu'en fait le second Isaïe (LXVI, 21); et c'est pour cette raison, nous n'en doutons pas, que les critiques de l'Ecole Nouvelle s'accordent à rejeter l'authenticité de ces douze versets, mais la conduite des prophètes antérieurs à Ezéchiel

---

(1). – E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 1er Décembre 1886, p. 550. – Voir Tome II, p. 305-322. –

(2). – Je prendrai parmi eux des Prêtres, des Lévites, etc. –

n'est pas bien étonnante, puisque les prophètes postérieurs n'en parlent pas davantage. On aurait beau feuilleter tous les sermons prêchés à Paris durant un an que, très vraisemblablement, on n'y trouverait pas mentionnés les sacristains ou les enfants de choeur, tandis que le nom des prêtres y figurerait assez souvent. Pourquoi s'étonner, dès lors, que les prophètes parlent fréquemment des prêtres, tandis qu'ils se taisent sur les Lévites, qui répondent à nos enfants de choeur et à nos sacristains? Ce n'était point là un sujet de prédication. Jérémie, il est vrai, dit un mot en passant des Lévites, mais c'est aussi celui des prophètes antérieurs à Ezéchiel qui entre le plus avant dans les questions d'organisation sacerdotale et de hiérarchie cléricale. Les critiques rejettent ce passage (Jérémie XXXIII, 14-26), mais sous un bien futile prétexte : « ce » passage manque, disent-ils, dans l'édition des LXX. » Par conséquent, ils en concluent qu'il n'est pas authentique. - Seulement ils choisissent bien mal leur autorité, car le Jérémie des LXX est la partie de la Bible la plus sujette à caution, tant elle présente de remaniements. L'Hébreu et la Pechito renferment le passage, et on peut même affirmer que des éditions des LXX l'ont contenu ; car on le trouve dans la version Arménienne, qui dérive cependant des LXX. L'autorité sur laquelle s'appuie l'Ecole Nouvelle est donc particulièrement faible, et on ne devrait pas y attacher autant d'importance.

„Pourquoi les Prophètes antérieurs à la captivité mentionnent rarement les Lévites?"

6°.- Ce n'est pas, d'ailleurs, nous le répétons, dans les Prophètes qu'on doit s'attendre à rencontrer des mentions fréquentes des Lévites, et il ne faudrait même pas s'étonner de ne pas les apercevoir à chaque page des livres historiques antérieurs à la captivité; car il y a une différence radicale, entre les livres historiques antérieurs et les livres historiques postérieurs à la captivité. Les seuls de ceux qui nous sont parvenus parmi ces derniers s'occupent de faire ex professo, ou l'histoire du culte, ou l'histoire de sa réorganisation au retour de l'exil. On conçoit, dès lors, que le clergé et les éléments dont il se composait reviennent de temps en temps, sous la plume des écrivains. Dans les livres précédents, il n'y a rien de semblable,

sauf quelques pages des Rois. C'est donc tout au plus si on peut s'attendre à y retrouver, de loin en loin, quelque mention des Lévites. Or, ces mentions ne manquent pas aussi complètement que le dit l'École critique.—

„Mention des Lévites dans les livres historiques."

7°.— Nous n'avons que trois ouvrages historiques antérieurs à la captivité : les Juges, Samuel et les Rois. Dans ces livres il est parlé des Lévites ou de Lévite. 1° dans Juges XVII–XVIII.— 2° dans Juges XIX–XX.— 3° dans I Sam. VI, 15.— 4° dans II Samuel XV, 24.— 5° dans I Rois, VIII, 4.— 6° dans I Rois, XII, 31.— Voici maintenant ce que deviennent ces six passages.

L'épisode raconté dans Juges XIX–XX : n'est pas historique et, de plus, il est récent (1)— I Samuel, VI, 15 n'est qu'une glose ajoutée après coup (2)— II Samuel XV., 24 est corrompu (3) ou interpolé (4).— I Rois VIII, 4 « a évidemment été retouché à une époque moderne (5) », car « l'auteur des Rois n'a pas pu écrire : Les prêtres et les Lévites, c'est là toute la preuve (6). » Quant à I Rois XII, 31, il est évident que ce récit est antidaté et qu'on juge les actes de Jéroboam avec la loi Deutéronomique, qui n'existait pas encore. Par conséquent, ce n'est pas de l'histoire que nous avons là ; c'est l'histoire du cinquième siècle transportée au dixième. Tout ce qu'il y a d'historique, en cet endroit, c'est que le roi avait le pouvoir d'instituer des prêtres (7). « Il n'y a donc que Juges XVII–XVIII, qui soit antérieur à l'exil ; mais, dans ce cas, ce n'est point des Lévites qu'on parle comme ailleurs, mais du Lévite, lequel passe pour une grande rareté. C'est pourquoi celui-là est emmené par la tribu de Dan, qui n'en a pas (8). »

---

(1).— J. Welhausen, Prolegomena, p. 142.—

(2).— A. Kuenen, The Hexateuch, pages 204–205.—

(3).— Ibid. p. 205.— (4).— J. Welhausen, Ibid., note 1. — Text der Buch. S. p. 197.— (5).— A. Kuenen, Ibid. p. 187.— (6).— Ibid. p. 188 Cfr. 203.— Voir J. Welhausen, p. 43.— (7).— J. Welhausen, Prolegomena, p. 133.— (8).— Ibid. p. 142.—

" Observations sur " la manière de raisonner des critiques.

8°.- Il faut qu'un système soit bien compromis pour ne pouvoir se soutenir qu'à la condition d'employer de pareils procédés, et on voit que cette méthode est générale ; car nous n'abordons pas une question sans l'y retrouver. Nous ne voulons pas reprendre, un à un, chacun de ces textes ou de ces épisodes pour les défendre et en démontrer l'authenticité ; car cela n'est vraiment pas nécessaire. Nous nous contenterons de quelques simples observations.- Prenons d'abord le premier épisode, celui de Micah et de son lévite, auquel Welhausen consent à faire grâce.

a) " Le Lévite de " Micah. "

a) Nous avons là l'histoire d'un homme ayant une certaine religion, mais une religion mal éclairée. Il se fait un lieu de culte et il y établit prêtre un de ses fils (Juges XVII, 5). Il sait cependant, d'une manière au moins vague, que cela ne lui est pas permis ; car, dès qu'un Lévite, cherchant fortune, vient à passer près de sa demeure, il l'arrête en lui disant : " Sers-moi de prêtre " (Ibid. 10). " Celui-ci consentant à la proposition, le marché est bientôt conclu et Michée, content d'avoir un Lévite pour prêtre, peut se dire : " Je sais que Jéhovah me fera du bien, car j'ai un " Lévite pour prêtre. (Juges, XVII, 13).-

Tout cela ne nous garantit pas assurément que les choses se soient passées correctement. Michée et son Lévite n'ont pas observé toutes les prescriptions de la Loi ; mais cela nous montre que déjà il y avait, pour le moins, une tendance à considérer le Lévite comme seul apte à exercer le sacerdoce. A. Kuénen lui-même l'avoue (1) et il n'y a pas un très grand mérite à faire cet aveu; car la bénédiction de Lévi, dans les bénédictions dites de Moïse, que Kuénen considère au moins comme aussi anciennes qu'Amos (2), nous présente les prêtres descendants de Lévi " comme constituant une corporation strictement fermée, si fermée qu'on ne parle d'eux " au pluriel qu'exceptionnellement. Le plus souvent on parle d'eux " collectivement et au singulier, comme d'un tout organique qui

(1).- A. Kuénen, The Hexateuch, p. 205.-

(2).- A. Kuénen, The Religion of Israel, I, p. 380-386.-

„ embrasse non seulement les vivants mais encore leurs ancêtres[1].„

b). „Jéroboam I et „les prêtres non-lévites.„

b). – Or, si deux documents, reconnus authentiques par l'École critique, attestent que, au neuvième-huitième siècle et à l'époque des Juges, la famille de Lévi constituait déjà la caste sacerdotale, une caste strictement fermée, comment peut-on soutenir que ce qui est dit de Jéroboam I n'est qu'une opinion du cinquième siècle transportée au dixième ? – J. Welhausen a-t-il le droit d'écrire : „ Dans „ I Rois XII, 31, on prête une force rétrospective à la loi Deutéronomique, qui ne fut édictée que trois cents ans plus tard et on juge „ ainsi les faits d'après une règle qui est inadmissible historiquement parlant.„[2] La conduite de Jéroboam choisissant „ ses prêtres „ dans les derniers rangs de la société, lesquels n'étaient point „ de la famille de Lévi (I Rois XII, 31) „, nous semble tout-à-fait conforme aux vraisemblances historiques et être garantie indirectement par des documents d'une antiquité et d'une authenticité telles, qu'on n'a pas le droit de la révoquer en doute.

c) Si, à l'époque des Juges, les descendants de Lévi avaient „ une aptitude particulière „, sinon „ un droit exclusif „ à remplir les fonctions sacerdotales (Juges, XVII, 13) et si, cent ou deux cents ans plus tard, ce droit exclusif est tellement reconnu que la famille de Lévi paraît former „ une caste sacerdotale strictement fermée, si „ fermée que ce tout organique comprend non seulement les membres „ vivants mais encore leurs ancêtres „, quelle est la conclusion qui s'impose nécessairement en présence de ces documents historiques ? – Il n'y en a qu'une, c'est que dans l'intervalle, de l'époque des Juges à l'année 900, les privilèges de la „ caste sacerdotale fermée „ que constitue la famille de Lévi, ont été reconnus en fait et en droit. En d'autres termes, ces privilèges ont été possédés, et, par conséquent, les prêtres Israélites, durant cette période, ont été tirés de cette famille ? Si nous sommes conduits logiquement et nécessairement à admettre que les Lévites exerçaient les fonctions sacerdotales vers la fin des Juges, du temps de Samuel, nous

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 135. –
(2). – Ibid. p. 133. –

David et Salomon, pouvons-nous rejeter sommairement les mentions des Lévites que nous rencontrons dans I Samuel VI, 15; dans II Samuel XV, 24; dans I Rois, VIII, 4 ?— Evidemment nous n'avons pas ce droit, à moins de posséder des preuves claires, certaines, concluantes.—

« Ces mentions sont-elles des interpolations ? »

9°.— Or, de preuves de ce genre, des preuves claires, certaines, concluantes, les critiques n'en apportent aucune. La seule et unique raison qu'ils nous donnent pour rejeter les trois passages : I Samuel VI, 15; II Samuel XV, 24; I Rois VIII 4, c'est que ce sont des interpolations ou des retouches faites à une époque moderne. Le rédacteur, disent uniformément les critiques évolutionistes, a glissé, dans ces trois passages de courtes mentions des Lévites parce qu'il voyait des Lévites partout et qu'à ses yeux une cérémonie religieuse où il n'y avait pas de Lévites n'était point correcte.

J'avoue que cette raison ne me convainc pas du tout; j'ajoute même qu'elle me paraît complètement invraisemblable et je me hâte de dire pourquoi:

Si le rédacteur, auquel nous devons la Bible, avait revu les textes sous l'influence des préoccupations qu'on lui prête, je ne crois pas qu'il se fût contenté de faire mention des Lévites dans les trois passages en question. Il avait, dans Samuel et les Rois, cent autres occasions de faire intervenir les Lévites. Et cependant, nous ne les y trouvons pas. Pourquoi, par exemple, ne pas glisser quelques Lévites dans I Samuel VII, 1-2 ? C'était le cas ou jamais, et on ne comprend pas que celui qui a interpolé le verset I Samuel VI, 15, au dire des critiques, n'ait pas interpolé quelque chose dans I Samuel VII, 1-2. Dans les nombreuses fêtes ou cérémonies que mentionne le premier livre de Samuel il y avait place pour les Lévites et cependant ils n'y sont pas. Ils ne figurent pas davantage dans II Samuel VI, où est racontée la translation de l'Arche de Qiriath-Yearim à Jérusalem. Or, il est inconcevable qu'ils ne soient pas mentionnés là, si le verset I Samuel VI, 15, a interpolé sous l'influence des préoccupations dont on parle.—

Nous ne croyons donc pas que la raison alléguée par les critiques ait la moindre valeur. Ce qui est certain, en tout cas, c'est

qu'elle ne trouve pas d'appui dans le contexte. Les nombres à l'aide desquels on cherche à l'étayer sont absolument futiles.[1]

10°.— Si on fait attention que, ni les Juges, ni Samuel, ni les Rois n'ont pour but de nous faire une histoire du culte d'Israel, on trouve que les six ou sept passages où les Lévites sont mentionnés sont suffisants pour attester leur existence, dès l'époque la plus ancienne de l'histoire Israélite, et pour montrer qu'alors ils remplissaient déjà les mêmes fonctions que celles dont ils se sont acquittés plus tard. Que si les Juges, Samuel et les Rois ne s'étendent pas aussi longuement que le font les Chroniques, Esdras et Néhémie, cela vient uniquement de la différence des situations et de la nature ou

---

(1).— Il est difficile de dire quel fut le texte primitif de II Samuel XV, 24, car le passage paraît assez énigmatique. La Péchito est conforme à l'Hébreu. Les LXX ont une assez curieuse variante, qui suggérerait la correction suivante : Καὶ πάντες οἱ Λευῖται μετ᾽αὐτοῦ αἴροντες τὴν κιβωτὸν διαθήκης κυρίου ὑπ᾽Ἀβιάθαρ. Le texte porte ἀπὸ Βαιθάρ, comme si βαιθάρ était le nom de l'endroit d'où on aurait enlevé l'Arche.— En substituant ὑπ᾽Ἀβιάθαρ à ἀπὸ βαιθάρ, nous obtenons le sens suivant : « ℣. 23. Le Roi (David) passa le » le torrent de Cédron et tout le peuple passa aussi, suivant le che- » min du désert.— ℣. 24.— Et voici que Tsadoq vint aussi : Avec lui » étaient tous les Lévites portant l'Arche de Dieu sous le comman- » dement d'Abiathar (Voir Kennicott, Bib. H).— Ils déposèrent » l'Arche de Dieu, et Abiathar monta (rejoindre le Roi et Tsadoq), » jusqu'à ce que tout le peuple sortant de la ville eût fini de passer.»— Ce sens est intelligible, Abiathar, dirigeant les Lévites qui portaient l'Arche, était loin du Roi et de Tsadoq. C'est pourquoi, lorsque les Lévites s'arrêtèrent en déposant l'Arche, il monta se placer à côté du Roi.— Abiathar occupe ici un rang secondaire, mais le contexte confirme bien cette circonstance, car, au verset 25, David s'adresse à Tsadoq comme au prêtre principal.— Il est probable qu'il faut lire en ce dernier endroit : Haccohen harroch au lieu de haccohen harroeh ; mais, peu importe, car le sens du verset n'est pas douteux.—

du but de ces divers ouvrages. Les premiers trouvent l'organisation existante; il n'y a pas à la décrire; tout ce qu'on a à faire est de la mentionner, lorsque l'occasion s'en présente. A l'époque où on a écrit les seconds, il fallait tout rétablir, car tout avait disparu, avec la chute de Jérusalem, durant la captivité de Babylone. Une certaine description des institutions s'imposait d'elle-même. Si on ajoute à cela que les exemplaires étaient devenus alors plus vulgaires, on comprend la différence que l'on remarque dans les deux catégories d'ouvrages, dans les Juges, Samuel, les Rois et dans les Chroniques, Esdras et Néhémie.

Paragraphe troisième

Les Lévites et les Israélites.

« Israélites et Lévites. — Pas de distinction entre les deux, suivant l'École Évolutioniste. »

1°. — Nous arrivons enfin au premier degré de la hiérarchie sacrée, à la distinction entre les Lévites et les Israélites. D'après les critiques bibliques contemporains, il n'y avait primitivement aucune distinction entre les Lévites et les simples Israélites. La liberté était aussi absolue pour les personnes qui devaient faire les sacrifices que pour les lieux où on devait les offrir. C'est à la longue seulement que l'aptitude à remplir les fonctions sacerdotales fut restreinte à une famille, mais cela n'eut lieu que fort tard. Le Deutéronome consacre cet ordre de choses et réserve aux Lévites le droit de monter à l'autel. Le nom de Lévite, qui avait été jusqu'alors un nom d'office ou d'emploi, devient, dès lors, un nom patronymique. La famille sacerdotale est la racine d'où sort la tribu Lévitique.

« Ordre qu'on va suivre dans cette étude. »

2°. — Nous sommes loin, on le voit, de la conception traditionnelle et de l'explication qu'on donne, dans la société chrétienne, de la formation du sacerdoce Lévitique. Nous allons examiner le système de l'École Évolutioniste. Nous parlerons, d'abord, de la liberté d'offrir les sacrifices qu'on attribue à tous les Israélites; ensuite de l'antiquité de la distinction entre les Lévites et les Israélites, enfin de l'existence de la tribu de Lévi comme tribu sacrée.—

Numéro premier.

Les simples Israélites et la liberté d'offrir des sacrifices.

L'École Évolutioniste prétend que les Israélites avaient, dès le principe, la liberté absolue d'offrir des sacrifices et que chacun d'eux pouvait remplir les fonctions sacerdotales, quand bon lui semblait. Par conséquent, la distinction entre le simple Israélite et le Lévite serait relativement moderne. Pour établir sa thèse, l'École Évolutioniste apporte des preuves de droit et des preuves de fait.

Titre premier.

La liberté absolue de sacrifice et le livre de l'Alliance.

„ Trois lois relatives à la matière et trois périodes. „

1°. – Aux trois lois qui règlent le culte et qui constituent la législation du Pentateuque, correspondent trois degrés dans le développement, tel que l'entend l'École Évolutioniste. Au livre de l'Alliance correspond la période de liberté absolue pour les lieux et les personnes; au Deutéronome correspond la période où le sacerdoce est réservé exclusivement à la tribu de Lévi; au Code sacerdotal la période où le sacerdoce devient, dans la tribu de Lévi même, le privilège de la famille d'Aaron. Chacune des deux dernières lois apporte une restriction nouvelle à la liberté absolue dont on avait d'abord joui: Le Deutéronome restreint le sacerdoce à la tribu de Lévi, et le Code sacerdotal le réserve à la seule famille d'Aaron.

„ Le livre de l'Alliance et la liberté absolue. „

2°. – Nous n'avons à faire, pour le moment, qu'à la liberté absolue et par conséquent au Livre de l'Alliance. Voici de quelle manière on prétend prouver que cette loi accorde une liberté pleine et entière de sacrifier à tout le monde.

„ a). Le culte privé et

a) S'il ne s'agissait que du culte privé, on pourrait, nous

, le culte public ." l'avons dit, accorder que cette loi laisse les choses dans l'état où elle les a trouvées, car elle n'en parle pas. Mais, en étudiant minutieusement le reste du Pentateuque, on arrive à voir que les sacrifices, même privés, furent interdits ailleurs qu'au Tabernacle (Lévit. XVII, 1-10) ou au sanctuaire central (Deutéron. XII°, 5-18). Mais il ne s'agit pas seulement du culte privé, car l'École Évolutioniste réclame la liberté absolue, même pour le culte public; et voici comment:

b) « L'Exode XX, 26, « de qui doit-il s'entendre ? »

b) On prétend que le verset de l'Exode XX, 26, s'adresse non pas à Moïse, non pas aux prêtres, mais aux simples Israélites: « Tu ne monteras pas à l'autel par des degrés, afin de ne pas » révéler ta nudité (1). » On pourrait objecter à cette affirmation des critiques, que le changement de personne, qui a lieu aux versets 23 et 24, s'oppose à ce que le verset 26 s'adresse à tout le peuple; mais les savants ne sont jamais à court de réponse et Robertson Smith soutient, en effet, que le verset 26 doit s'entendre du peuple et non des prêtres. Voici en substance son argumentation: « La » défense de faire des degrés à l'autel ne s'explique que par » la raison qu'on en donne: il ne fallait point révéler de nudité. » Or, cette raison, dit-il, n'était valable que pour les Israélites, » car, d'après Exode XXVIII, 43, les prêtres portaient des caleçons » de lin. Par conséquent, ils ne couraient pas le danger de révéler leur nudité. Donc, conclut Robertson Smith, l'Exode XX, 26 » doit s'entendre des Israélites ordinaires, et suppose par là-même » que chaque fidèle a le droit d'offrir des sacrifices. »

c) « Réfutation de « l'argument de R. « Smith. » « 1° Les textes ne se « rapportent pas à « la même chose. »

c) 1°. Nous avons là un exemple de la manière dont procède l'école dite critique. Au lieu de voir dans la loi d'Exode XXVIII, 43, loi postérieure à celle d'Exode XX, 26, une mesure inspirée par le danger qu'il y avait toujours de révéler la nudité, même avec un autel sans degrés, on y cherche un sens qui favorise une interprétation possible donnée à la loi précédente; mais la question n'est

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 141. – Rob. Smith, The Old Testament in the Jewish Church, p. 435. –

pas de savoir, si les prêtres, à partir d'Exode XXVIII, 43, couraient ou ne couraient pas danger de révéler leur nudité ; la question est de savoir : 1° s'il y avait des prêtres lorsque fut édictée la loi d'Exode XX, 26.- 2° et, à supposer qu'il y eût des prêtres, de savoir s'ils portaient ou ne portaient pas des caleçons. — Or, il n'y a pas de doute qu'à l'époque où nous transporte l'Exode XX, 23-26, les prêtres auxquels se rapporte la loi d'Exode XXVIII, n'existaient pas encore. S'ils n'existaient pas, ils ne portaient pas, à coup sûr, de caleçons. Et d'ailleurs, il est évident que, s'ils en avaient porté, la loi d'Exode XXVIII, 43, eût été parfaitement inutile.

2°.— Le raisonnement de Robertson Smith ne prouve donc absolument rien. Il est bâti sur des textes qui n'ont pas de rapport entre eux. L'Exode XX, 24-26 vise directement, ce semble, l'autel qui fut construit pour ratifier l'alliance (Exod. XXIV, 4-6); dans cette circonstance, ce furent de jeunes Israélites qui firent les fonctions de prêtres : Tout nous laisse supposer qu'ils ne portaient pas de caleçons ; et, dès lors, le verset d'Exode XX, 26, trouve son application. Il y avait bien même alors, parmi les Israélites, des personnes qui portaient le nom de prêtres (Exode XIX, 22) mais, logiquement parlant, la loi d'Exode XXVIII, 43, ne pouvait pas encore leur être appliquée.

« 2° Il ne s'agit pas « des mêmes personnes. »

3°.— Nous n'avons donc aucune loi qui accorde aux simples Israélites, la faculté de remplir publiquement les fonctions sacerdotales ; mais nous avons, par contre, des lois qui réservent les fonctions à la tribu de Lévi. De plus, même en ce qui regarde les sacrifices privés, la loi du Deutéronome engage vivement les Israélites à aller les offrir au lieu qu'aura choisi Jéhovah. C'est tout au plus si on peut admettre qu'exceptionnellement et tant que Jéhovah n'aura pas choisi de sanctuaire central, les Israélites pourront offrir des sacrifices et remplir les fonctions sacerdotales. En tout cas, si le Pentateuque est l'oeuvre d'un seul auteur et s'il a été écrit au quatorzième siècle avant notre ère, une distinction profonde sépare les simples fidèles de la caste sacerdotale. Celle-ci seule fournit les ministres habituels du culte. Tout ce qui se produit

« L'affirmation de « l'École dite critique « ne repose sur rien. »

en sens contraire, ne peut-être 1° ou qu'une exception légitime ou 2° qu'une violation flagrante de la loi.

« Conclusion relativement à la liberté absolue. »

4°. — La liberté absolue, que l'École critique prétend trouver dans la loi d'Exode XX, 26, n'y est pas inscrite, à ce que nous croyons; et, y serait-elle inscrite, qu'elle aurait été supprimée par les lois postérieures à celle-là.

Il va sans dire que l'École évolutioniste n'est de cet avis qu'à moitié. Sans doute, elle reconnaît bien que la législation du Pentateuque postérieure au Livre de l'Alliance supprime la liberté du culte; mais c'est précisément là-dessus qu'elle s'appuie pour affirmer que la législation de la fin du Pentateuque est de beaucoup postérieur au Livre de l'Alliance. En effet, disent les membres de cette école, la liberté que nous découvrons en droit dans l'Exode XX, 26, nous la constatons dans les faits, à chaque pas que nous faisons dans l'histoire Israélite, jusqu'à la fin de la royauté. Les faits viennent justifier et éclaircir les conclusions de droit que nous avons tirées des lois, et ils nous prouvent que nous ne nous sommes pas trompés. — Passons, dès lors, à l'examen des faits. —

Titre deuxième

La liberté absolue de sacrifier et l'histoire.

« Le Livre de l'Alliance et les anciens patriarches d'après l'École dite critique. »

1°. — L'École Évolutioniste cherche quelquefois à légitimer sa manière d'interpréter l'Exode XX, 26, en montrant qu'il y a parfait accord entre le livre de l'Alliance et l'histoire des anciens patriarches; mais il est évident qu'on abuse encore ici de la permission, de rapprocher les textes et les faits; car, entre une histoire antérieure de plusieurs siècles et une loi quelconque; il peut n'y avoir absolument aucun rapport. La loi postérieure peut, sans doute, consacrer une pratique antérieure et de très bonnes lois font, en effet, cela; mais d'autres, au contraire, réforment, condamnent, ou modifient les pratiques antérieures. Par conséquent, nous

n'avons à nous occuper en aucune façon de la conduite des anciens patriarches, ceux-ci ne pouvaient pas être liés par des lois qui n'existaient pas, que ces lois fussent conformes ou qu'elles fussent contraires à leur manière d'agir. Voyons, dès lors, qu'elle a été la pratique reçue dans la célébration du culte, à partir de l'époque dite Mosaïque.

2°.– Voici, d'après l'École Évolutioniste, toute une série de faits qui se sont passés entre l'époque de Moïse et celle de Salomon, et qui attestent l'existence de la liberté absolue du culte. On voit, en effet, que des sacrifices ont été offerts par un grand nombre de personnes qui n'étaient, ni prêtres, ni lévites. C'est ce qui est dit, par exemple, 1° des Israélites en général (Juges II, 5 ; XX, 18-26, 28 ; XXI, 2-4, 19).– 2° de Gédéon (Juges VI, 8-30 ; Cfr. VIII, 27).– 3° de Manué (Juges XIII, 16-21).– 4° de Samuel, qui offre de très nombreux sacrifices (I Sam. passim.).– 5° des Bethchemchites (I Sam. VI, 13-15).– 6° d'Abinadab (I Sam. VII, 1).– 7° de Saül (I Sam. XIII, 8-12 ; XIV, 31-35 ; XV, 12-33).– 8° de la famille de David (I Sam. XX, 29).– 9° de David (II Sam. VI, 13, 17-18 ; XXIV, 18-25).– 10° d'Adonias (I Rois I, 9).– 11° de Salomon I Rois III, 3-4, 15 ; VIII, 61-64).–

Sacrifices allégués « par l'École dite « critique ».

3°.– Outre ces sacrifices offerts par ce que nous appellerions des laïques, on cite d'autres actes qui ne sont pas, non plus, conformes à la loi du Code sacerdotal. Ainsi 1° Samuel couche dans le temple (I Sam. III, 3) et le grand prêtre Eli en faisait sans doute autant.– 2° David mange les pains de proposition (I Samuel XXI, 3-6).– 3° David et Salomon bénissent le peuple (II Samuel VI, 8 ; I Rois VIII, 54-61), ce qui n'est permis qu'aux prêtres (Nomb. VI, 23-27), tout au plus aux Lévites (Deut. X, 8).– 4° les femmes entraient dans le sanctuaire (I Sam. 1, 9 suiv. les LXX) et nous savons, par le témoignage d'Ezéchiel (XLIV, 7-15) ou de l'histoire (II Rois, XI, 4-16), que des incirconcis et des payens en faisaient autant. On a pu dire que la « garde royale composée de mer- » cenaires avait rempli, dans le temple de Salomon, le rôle que

Autres faits peu en « conformité avec la loi ».

„ les Lévites remplirent dans le second temple.„ (1)

« Examen des passa- « ges relatifs aux sa- « crifices.„

4°.— a) Parlons, d'abord, des sacrifices. — Il est évident que la plupart de ces faits ne prouvent absolument rien, car 1° plusieurs sont des actes manifestement exceptionnels, par suite, en dehors de toutes les règles. Tels sont, par exemple, les sacrifices offerts par Gédéon, Manué et le grand prophète Elie (I Rois XVIII, 25-40). Les deux premiers sont précédés d'une apparition et le dernier est un de ces actes extraordinaires que la foi et la nécessité inspirent, dans certaines circonstances particulières. On ne peut donc en tirer aucune conséquence. Il n'en serait pas de même du culte que Gédéon organise à Ophrah (Juges VIII, 27), mais l'auteur du livre des Juges observe expressément que cet acte d'idolâtrie fut une cause de ruine pour Gédéon et pour toute sa race.—

a) « Exemples tirés „ des Juges.„

b) « Sacrifices de « Saül.„

b). — Le premier sacrifice offert par Saül (I Sam. XIII, 8-10) lui attire plus qu'une réprimande de la part de Samuel, il lui fait perdre la couronne. Saül a beau, pour s'excuser et pour expliquer sa conduite, alléguer une espèce de violence morale: « Vous n'êtes pas „ venu au jour fixé; les Philistins se sont rassemblés à Mikmach; „ je me suis dit alors: « Les Philistins fondront sur-moi à „ Ghilgal et je n'ai pas calmé la face de Jéhovah! „ Je me suis „ donc fait violence et j'ai offert l'holocauste (I Sam. XIII, 11-12).„ Malgré cette excuse, en apparence assez légitime, Samuel répond au Roi: « Au lieu d'une victoire que Dieu t'aurait déjà donnée, „ c'en est fait désormais de ta couronne!„ Par conséquent, cet exemple est cité à faux: au lieu de prouver que toute personne peut remplir les fonctions sacerdotales, il prouve juste le contraire, puisqu'un roi contraint par une espèce de nécessité est rigoureusement puni pour avoir usurpé ces fonctions sacrées. Il faut observer, en outre, qu'il y avait probablement, à cette époque, un autel ou le tabernacle à Ghilgal, car Saül n'a pas érigé d'autel; il n'a fait qu'offrir un holocauste (Cf. I Sam. XIV, 33-35). Les actes qu'a

---

(1).— Rob. Smith, The Old Testam. in the Jewish Church, p. 248-253.—

pu faire Saül après sa déposition ne tirent pas à conséquence.

c) En ce qui regarde David et Salomon, on tire certainement des conclusions exagérées de ces expressions générales, qui reviennent souvent : « Il offrit des holocaustes et des victimes pacifiques », car il est manifeste que, dans ces cas, ces princes jouent le rôle de personnes morales auxquelles on attribue les actes accomplis par des personnes à leurs ordres. Il est évident, par exemple, que David revêtu d'un Ephod de lin, jouant et dansant devant l'Arche, n'offrait pas lui-même, tous les six pas, un holocauste et un sacrifice pacifique (II Sam. VI, 13). Salomon n'a pas, non plus, tué, en personne, les 22000 boeufs et les 120000 moutons qui furent égorgés durant la fête de la dédicace du temple. Tout Israel n'a pas davantage rempli le rôle de sacrificateur (I Rois VIII, 62-63). Ces expressions doivent donc être prises dans le sens qu'elles ont suivant les lois du langage humain. Elles signifient que ces princes ont donné l'ordre d'offrir des sacrifices, des holocaustes, etc., etc., ni plus, ni moins.

c) « Sacrifices de David et de Salomon. »

d) Le sacrifice des habitants de Beith-Chémech pourrait s'expliquer par la circonstance extraordinaire (I Sam. VI), qui amène l'Arche chez eux ; mais on peut croire que l'expression « Lévites » dont il est question (I Sam. VI, 15) est un terme générique désignant les prêtres aussi bien que les Lévites proprement dits. On veut, il est vrai, que ce verset ne soit qu'une interpolation ; mais cela n'est pas aussi clair et aussi certain qu'on le prétend. Quant au fait raconté au chapitre VII du premier livre de Samuel, à la consécration d'Eléazar fils d'Abinadab, (I Sam. VII, 1), cela prouve directement que, par cela seul qu'on était Israélite, on n'était pas apte à remplir une fonction censée religieuse, puisque, avant de confier la garde de l'Arche à cet Eléazar, on le consacra. Il est vrai qu'on prétend que tout Israélite pouvait, d'après ce passage, recevoir la « consécration » dont il est parlé ; car Abinadab n'est pas dit être un Lévite. — Assurément on peut émettre cette opinion, mais elle n'est pas fondée sur un témoignage certain ; car Abinadab pouvait être, non seulement un Lévite, mais encore un membre d'une famille sacerdotale. — Le choix qu'on a fait de sa

d) « Sacrifice des habitants de Beith-chémech. »

maison, pour y remiser l'Arche, prouve qu'il se distinguait par quelque chose des simples Israélites. Quant à savoir, s'il était prêtre, oui ou non, ce n'est pas I. Samuel VII, 1 qui nous le dira; ce sera l'histoire du temps. Seulement, à choisir entre les deux hypothèses, entre l'hypothèse qu'il n'était pas prêtre, et l'hypothèse qu'il appartenait à une famille sacerdotale, la seconde paraît de beaucoup la plus vraisemblable, après tout ce qui précède sur Eli et ses descendants et avec tout ce qui suit sur Tsadoq et Abiathar.

„Difficultés tirées „de l'histoire de Samuel.„

5°.– Le seul exemple embarrassant, dans la liste ci-dessus, est celui de Samuel. Les critiques contemporains ne manquent pas d'affirmer que Samuel n'était pas même Lévite et que cependant il a rempli, plus d'une fois, les fonctions sacerdotales. Par conséquent, disent-ils, à cette époque, le Sacerdoce, au lieu d'être héréditaire, était abandonné au libre choix d'un chacun. C'étaient les individus qui s'y vouaient, et c'étaient même quelquefois les parents qui y destinaient leurs enfants. Le sacerdoce n'a donc rien de cette constitution arrêtée que nous présentent les livres du milieu du Pentateuque.

Ces affirmations offrent, de prime abord, quelque chose de spécieux. Toutefois lorsqu'on les examine de près, on voit qu'elles ne sont pas aussi fondées qu'elles le paraissent.

a) „Etait-il Lévite?„

a) Ainsi, à la première question: „Samuel était-il, oui ou non, un Lévite?„ il ne paraît pas qu'on puisse répondre si simplement: „non„, car on a, pour l'affirmative, le témoignage des Chroniques (I. Chroniq. VI, 7-13; 18-23). Il est vrai qu'on rejette, dans l'Ecole critique, le témoignage des Chroniques, sans beaucoup de formalités, le considérant comme une oeuvre d'imagination pure et simple. Mais on va bien vite et une étude minutieuse des Chroniques n'autorise certainement pas à procéder avec un tel sans façon. Avant de rejeter les généalogies de ce livre. – Quelques corrompues qu'elles soient en certains endroits – il faut y regarder à deux fois. D'autant plus qu'entre les Chroniques, les livres de Samuel et le texte de la loi, il y a de nombreux points de contact. Ainsi on nous apprend que Samuel était originaire du pays d'Ephraïm, de Ra-

mah de Tsouph (I Sam. I, 1); mais nous savons par les Juges qu'il y avait précisément, en Ephraïm, des districts occupés par les Lévites : c'est en Ephraïm que se passe l'histoire de Micah et de son Lévite (Juges, XVII–XVIII). Le Lévite dont la triste histoire est racontée dans Juges XIX–XX, était également originaire d'Ephraïm, tandis que sa femme était de Juda. De plus, le livre de Josué nous enseigne que les Q'hatites étaient établis dans les monts d'Ephraïm (Josué XXI, 20–22). Or, comment se fait-il, si tout cela est dû à l'imagination, qu'il y ait tant d'accord ? Et, si tous ces détails sont copiés les uns sur les autres, ou si tous sont sortis de la même plume, comment se fait-il qu'il y ait tant de divergences entre eux ?

b) „ Mais, „ si Samuel était Lévite, descendant de Q'hat, nous „ objecte-t-on, à quoi bon le faire consacrer à Jehovah par sa mère ? – „ Est-ce qu'il n'était pas consacré de droit au Seigneur et qu'il ne „ pouvait pas accomplir son ministère dans le temple de Silo ? — „ A quoi bon, par conséquent, le voeu d'Anne sa mère, et tout ce „ qui s'en suit ? „ – L'objection, on le voit, est spécieuse et elle est de nature à faire impression sur les personnes qui ne réfléchissent pas. Il n'est pas cependant difficile d'y trouver une réponse.

6. Il ne faut pas, en effet, réfléchir longtemps pour comprendre que, durant la période des Juges, l'état social des Lévites et des prêtres dût subir de notables altérations. Si toute la tribu de Lévi, forte comme elle était, fut demeurée autour du sanctuaire, elle aurait constitué une armée permanente assez imposante et elle aurait pu se conserver intacte avec toutes ses traditions. Seulement, elle aurait eu bien peu à faire et, de plus, elle n'aurait pas pu subsister, à moins d'un impôt permanent et régulièrement payé au sanctuaire. Elle se dispersa donc dans la Palestine et il ne resta, auprès du sanctuaire central, qu'un noyau de prêtres et de Lévites, pour faire le service quotidien. Peut-être organisa-t-on, dès lors, une espèce de service „ ad turnum „, comme il exista plus tard, mais on ne peut rien dire. Avec le temps, beaucoup de membres de la tribu sacrée, prêtres ou Lévites, retombèrent dans un état presque laïque, c'est-à-dire, qu'ils n'usèrent pas des droits

b) „ Pourquoi, s'il était Lévite, a-t-il été consacré à Jehovah ? „

que leur conférait la descendance de Lévi ou d'Aaron: les prêtres ne furent pas ordonnés et les Lévites ne reçurent pas l'imposition des mains. Ce n'étaient donc pas des prêtres ou des Lévites dans toute la force du mot: ils avaient une aptitude radicale à le devenir; mais, pour le devenir effectivement, ils devaient recevoir l'ordination ou la bénédiction. — Que beaucoup n'aient jamais songé à profiter de leurs droits et aient cherché d'autres moyens d'existence, c'est probable; que beaucoup n'aient usé de leurs droits qu'accidentellement, cela se conçoit encore mieux. On s'explique donc, quand on y réfléchit, que Samuel, tout en appartenant à une famille lévitique, a pu être voué par sa mère à Jéhovah.

A cela, on peut ajouter qu'il ne suffisait point d'être Lévite pour pouvoir prendre part aux cérémonies du culte, sans quoi c'eût été un désordre perpétuel, qui n'aurait pas duré longtemps. Il se faisait donc une sélection, et il y avait là comme partout, en ce monde, des privilégiés et des opprimés. Samuel a donc pu être l'objet d'une faveur, comme d'un voeu. Il a été accepté par Eli, entre beaucoup d'autres qui lui étaient offerts et qui ambitionnaient la même place. Rien donc de bien difficile à expliquer jusqu'ici dans l'histoire de Samuel.

c) „ Autres difficultés „ dans l'histoire de „ Samuel.„

c) Mais nous voici en présence de difficultés plus graves et nous allons en emprunter l'exposé à un des membres les plus distingués de l'Ecole Evolutioniste:

„ Quand nous étudions le culte de Silo, dit Robertson Smith, „nous y découvrons des divergences criantes avec les principes mêmes „ du sanctuaire du Pentateuque.

a) „ L'Arche n'était point placée dans le tabernacle (sic), mais „ dans un temple ayant doubles portes, qu'on ouvrait pendant le jour „ (I Sam. I,9; III, 15). L'accès du temple n'était point défendu, con„ formément aux règles de la sainteté lévitique. D'après I Sam. III, 3 Sa„ muel, serviteur chargé d'ouvrir les portes (Ibid. 15) dormait dans le tem„ ple de Jéhovah, où était l'Arche de Dieu. — Cette assertion a paru si „ étrange aux traducteurs anglais qu'ils ont modifié le sens, contre les „ règles du langage; et on ne peut pas leur en faire un reproche, car

„ le Grand-prêtre seul entrait une fois l'année, avec des cérémonies „ expiatoires particulières, dans le lieu où était l'Arche.

b) „ Ce qui rend la chose plus surprenante, c'est que Samuel „ n'appartenait pas à une famille sacerdotale. Son père était Ephra- „ tite et lui-même ne vint au temple que pour remplir le vœu „ de sa mère, qui l'avait consacré à Jéhovah. D'après le Pentateu- „ que, un tel vœu ne pouvait point faire de Samuel un prêtre, et „ cependant on suppose en cet endroit que Samuel est devenu prêtre „ en un seul coup.

c) Enfant, Samuel sert Jéhovah portant l'Ephod que la Loi „ réserve (1) au grand prêtre et non seulement il porte l'Ephod, mais „ encore le manteau du grand-prêtre (meïl .V. coat. I Sam. II, 18, 19).

d) Samuel demeura prêtre toute sa vie, sacrifiant habituellement „ dans divers sanctuaires. — Voilà apparemment des transgressions assez „ criantes! (2)

d). — Tous ces faits ont évidemment frappé vivement l'imagi-nation de Mr. Robertson Smith — C'est visible. — et je ne doute même pas qu'ils ne frappent un peu l'imagination de ses lecteurs. Je le constate et je le déplore, mais je ne m'en étonne pas complètement, car je sais comment les choses vont en ce monde.

„ Difficulté tirée „ des vêtements de „ Samuel. — L'Ephod „ et le meïl. „ —

Je me demande si Robertson Smith, qui aime la musique — et qui se trouvait dernièrement à Paris, ne serait point l'auteur du fait divers paru récemment dans l'Edimburgh city-press, sous ce titre affriolant : „ Etrange nouvelle. — Le collège des cardinaux a été „ transféré de Rome à Paris. Grâce à l'intervention de Sa Sainteté Léon „ XIII, dont le génie novateur se fait partout vivement sentir, cette „ vénérable assemblée, qui jusqu'à ce jour ne comprenait que des „ vieillards décrépits, ne comprend plus maintenant que de jeunes „ gens imberbes. Les cardinaux ont des mines qui font plaisir à

---

(1). — Ou lit-on rien de semblable? — Pas certainement dans l'Exode XXVIII, 4-31. —

(2). — Rob. Smith, The Old Testament in the Jewish Church, p. 258-259. —

„ voix et ils chantent comme des rossignols. Le sacré collège a officié à
„ St Sulpice le jour de Pâques, et, sauf un petit nombre de cardi-
„ naux survivants du dernier pontificat, nous avons constaté de visu
„ que la nouvelle assemblée portait crânement la pourpre romaine
„ et faisait honneur au Pape éclairé qui l'a choisie.„ — Pour une nouvelle étonnante, celle-là l'est évidemment ; mais il n'y a pas de doute que le correspondant de l'Edimburgh city press n'ait pris les enfants de choeur de St-Sulpice pour le collège des cardinaux. Peu familiarisé avec les choses du culte catholique, il a cru que l'habit faisait le moine et qu'on ne pouvait pas porter une soutane rouge, à moins d'être cardinal. De là l'étonnante nouvelle qu'il a télégraphiée à son journal.

Robertson Smith et les critiques de son école nous paraissent raisonner à peu près comme le correspondant de l'Edimburgh City-press. Comment ? Samuel encore enfant portait „ l'Ephod de lin„ et le „ manteau du grand-prêtre !„ Quelle horreur, grand Dieu, et quelle profanation ! Et puis qu'on prétende que le Code sacerdotal existait à cette époque ! — Evidemment ce n'est pas possible, car des gens aussi pieux que l'étaient Eli et les parents de Samuel n'auraient pas violé des prescriptions aussi formelles ! Donc le Code sacerdotal n'était pas connu d'Eli, des parents de Samuel, etc.. Donc il n'existait pas. On voit toutes les conclusions qui découlent les unes des autres. On répète le même raisonnement à propos de David, car il est écrit dans le récit relatif à la translation de l'Arche (II Sam. VI, 14) „ Que David était ceint d'un Ephod de lin„ etc..

Il est bien clair que les critiques de l'Ecole Evolutioniste se moquent ici étrangement de leurs lecteurs et s'abusent grossièrement eux-mêmes ; car 1° il n'est écrit nulle part, dans le Code sacerdotal, que l'Ephod et le méil fussent réservés au grand-prêtre. Il est dit simplement (Exode XXVIII, 4-34) que le grand-prêtre devait porter, quand il officiait, un éphod et un méil d'une certaine forme, d'un certain tissu et d'une certaine couleur. Et il suit de là, aussi bien que du contexte, que le grand-prêtre ne pouvait pas décemment, dans l'usage ordinaire de la vie, porter des vêtements semblables.

C'eût été exposer le public à confondre et lui faire perdre le respect des choses religieuses. – Mais il ne suit nullement de là que d'autres personnes, dans des circonstances données, ne pussent pas porter d'Ephods ou de meïls, car l'Ephod et le meïl étaient des vêtements communs, nullement sacrés de leur nature ou rendus tels par l'usage. Robertson Smith a d'autant plus tort d'incriminer la conduite d'Eli, de Samuel et des parents de celui-ci, que, d'après le texte, le « meïl » de Samuel – une tunique ou une robe plutôt qu'un manteau – était petit. Il n'y avait donc pas moyen de confondre le vêtement de Samuel avec celui du grand-prêtre. Celui-ci était de couleur bleue, muni d'une bordure solidement tissée et garnie de clochettes de diverses couleurs dans le bas (Exode XXVIII, 31-35). Il est évident que ce n'était pas le meïl, en tant que meïl, qui était le vêtement propre du grand-prêtre, c'était le meïl avec tous les appendices – couleur, tissu, clochettes, etc. – qui lui imprimaient un caractère sacré. –

e) « Difficulté tirée du coucher de Samuel auprès de l'Arche. »

e) Passe pour l'Ephod, nous dira-t-on, et pour le meïl ; mais comment expliquer que « Samuel dorme à côté de l'Arche », alors que « le grand-prêtre seul avait le pouvoir de comparaître auprès d'elle, « une fois l'année ? » – Est-ce que ce n'est pas étrange et contraire à la Loi ? – Cette fois, on nous tient bien et la difficulté est insoluble.

Nous demandons seulement où on lit rien de semblable et nous contestons que le texte sacré porte rien de tel. Il est vrai que « Samuel couchait dans le temple (ou palais = Hikal) de Jehovah, « dans lequel se trouvait l'Arche de Dieu », mais nous demandons si cela veut dire clairement que Samuel couchait dans le saint des saints, là même où était l'Arche de Dieu, et Robertson Smith, tout plein qu'il est de son idée, n'oserait pas affirmer que tel est, en effet, le sens. Si nous disions : « nous couchons au Louvre où est le musée Egyptien, au ministère des Finances où est le grand livre de la dette publique, aux Tuileries où il y a une magnifique chapelle, cela voudrait-il dire nécessairement que nous couchons dans la chapelle des Tuileries, dans le Grand livre de la dette publique au ministère des Finances, dans le musée Egyptien du Louvre ? – Evidemment non, ce sont là des expressions qui doivent être enten-

ducs cum grosso salia. Pourquoi, dès lors, veut-on conclure de ces mots : « Samuel couchait dans le temple de Jéhovah, dans lequel se trouvait » l'Arche de Dieu » que le jeune Samuel couchait dans le saint des Saints, à côté de l'Arche sacrée, laquelle cependant n'était accessible qu'une fois l'an au grand-prêtre seul ?—(1) Evidemment ces paroles n'impliquent pas une telle conclusion.— On a d'autant moins de raison, dans ce cas, de faire un pareil raisonnement que le mot hékal (היכל), dont se sert la Bible, indique manifestement une vaste demeure, un palais, un caravansérail, ou quelque chose de semblable.— Or, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'on ait ménagé, à côté du Sanctuaire ou Tabernacle proprement dit, des demeures, des chambres, maisons, etc., etc pour le personnel attaché au temple ?— Est-ce qu'il n'est pas vraisemblable, au contraire, qu'on a dû agir ainsi ?— Est-ce qu'on pouvait abandonner le Sanctuaire, sans garde, pendant la nuit ?— Et les voleurs donc ?— On leur eût fait la partie belle.— Si la Bible disait que Samuel dormait dans le temple, là même où était l'Arche de Jéhovah, les critiques auraient le droit de soulever la difficulté qu'ils font, et même encore on pourrait leur répondre ; mais la Bible ne dit rien de semblable. Le terme qu'elle emploie laisse soupçonner, au contraire, que le temple ou tabernacle de Jéhovah, à Silo, constituait un vaste corps de bâtiments, dans lequel, il y avait des demeures pour le personnel du temple.

On nous dira peut-être que cet édifice (hékal) ne ressemble pas au Tabernacle de l'Exode ; mais nous avons déjà répondu précédemment à cette difficulté et nous n'avons pas à y revenir maintenant (Voir pages 202-205). Il est, d'ailleurs, si manifeste que Samuel ne pénétrait point dans les parties réservées

---

(1).— Je crois inutile de m'arrêter à discuter les mots ici et la lampe de Dieu ne s'était pas encore éteinte (I Samuel III, 3), qui ne se relie intimement, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit, et desquels on ne peut tirer aucun argument sérieux, pour démontrer qu'en effet Samuel dormait bien dans une des parties réservées du temple.—

du temple, qu'on lui assigne comme office spécial d'avoir à ouvrir les portes de la maison de Dieu (I Samuel III, 15). Son rôle était donc tout-à-fait subalterne.

Il n'y a donc, en réalité, d'embarrassant dans la vie de Samuel que les sacrifices offerts par lui durant sa carrière publique, car on ne voit point que, dans sa jeunesse et tant que la famille d'Eli desservit le tabernacle de Silo, il ait pris part aux cérémonies du culte.

f) Samuel reparaît dans l'histoire, au chapitre VII, en qualité de Juge, quelque temps après la mort d'Eli, et il offre un sacrifice à Masphah, la veille d'une bataille (I Sam. VII, 9-10). - On ajoute qu'il bâtit un autel à Ramah, sa patrie, évidemment pour y sacrifier ou y faire sacrifier (Ibid. 17). Un peu plus loin on nous parle d'un sacrifice qu'il devait offrir sur le haut-lieu de Ramah (Ibid. IX, 12-14), et il est encore question de sacrifices, à Galgala, à l'époque de l'intronisation de Saül (Ibid. XI, 15). Tout cela laisse une vague impression que le prophète Samuel a joué quelquefois le rôle de prêtre, mais ce n'est qu'une impression, car, quand on examine de près les textes, on voit qu'ils peuvent s'expliquer autrement. Ainsi, à l'époque de l'intronisation de Saül, on dit simplement que les „ Israélites immolèrent des victimes pacifiques devant Jéhovah, „ à Ghilgal (I Sam. XI, 15) „, sans indiquer plus clairement qui remplit le rôle de sacrificateur; Samuel était présent. A propos de la fête sur le haut lieu de Ramah, on observe que Samuel „ devait „ bénir „ la victime, ce qui n'est pas tout-à-fait l'expression technique pour indiquer un sacrifice. En somme, il n'y a qu'un seul endroit où il soit dit en propres termes que „ Samuel offrit un holocauste (I Sam. VII, 9-10), et cela eut lieu à Masphah, la veille de la bataille d'Eben-Ezer, à la demande de tout le peuple. Le cas paraît certainement aller contre les règles ordinaires du Code sacerdotal et tout ce qu'on peut dire c'est que les circonstances extraordinaires et la grandeur du personnage autorisaient cette dérogation. On pourrait cependant raisonner à propos de Samuel comme on raisonne à propos de David et de Salomon. Comme il

f) „ Difficultés tirées „ des sacrifices offerts „ par Samuel. „

était juge et prophète, on a pu lui attribuer des actes qui étaient faits par des subalternes en sa présence (1). Si les exemples de ce genre étaient nombreux, on hésiterait à donner cette raison ; mais, quand il n'y en a qu'un, on hésite moins ou on se garde, en tout cas, de conclure à la non-existence du Code sacerdotal.

Quant au reste des Actes auxquels on reproche de n'être pas conformes à la règle, nous avons parlé déjà de ce qui concerne le coucher de Samuel dans le temple. Pour les autres, aucun ne présente de difficulté. David mange les pains de proposition, mais c'est après avoir demandé vainement des pains ordinaires, et uniquement parce que la nécessité l'y contraint : « Il n'y avait point là d'autres pains » (I Sam. XXI, 6). Les bénédictions données par David et Salomon n'impliquent nécessairement rien de sacramentel, et on n'a aucun droit de les assimiler à la bénédiction que donnait le prêtre ou le grand-prêtre. Dans l'Eglise catholique, les prêtres et les évêques bénissent, ce qui n'empêche pas les parents de bénir leurs enfants, les supérieurs leurs inférieurs, les rois leurs sujets, etc.. Rien, d'ailleurs, ne prouve que le droit de bénir fut aussi réservé aux prêtres que l'étaient certaines autres fonctions.

De ce qu'on lit d'Anne, dans les LXX : κατέστη ἐνώπιον κυρίου, on a voulu conclure que les femmes pouvaient entrer dans le Saint et on est allé même jusqu'à dire qu'il y en avait d'attachées au service du temple ; mais ce sont là des exagérations si manifestes qu'elles ne méritent pas de réfutation ; et il faut en dire autant des théories qu'on a échafaudées sur les reproches qu'Ezéchiel adresse aux Juifs (XLIV, 7-16). Que de nombreuses illégalités aient été commises sous certains rois, par exemple, sous Manassé, Achaz et Athalie, cela se comprend de soi-même. Il est étonnant qu'il ne s'en soit point produit davantage ; que même, en temps ordinaire, beaucoup de personnes par mégarde, par ignorance, par incurie, n'aient pas observé rigoureu-

(1). – On doit raisonner de la même manière très probablement pour Saül. – Il n'est pas probable que lui-même ait offert les sacrifices en personne ; mais il a assisté et il les a autorisés de sa présence. –

sement la lettre du Code sacerdotal, il ne faut pas avoir une grande connaissance de la nature humaine, ni une grande expérience de la vie de ce monde pour le deviner; mais que le Code sacerdotal ait été d'une manière générale transgressé par les hommes les plus pieux, c'est ce que les faits allégués ne prouvent pas du tout ou ne prouvent pas suffisamment. Un ou deux faits douteux, susceptibles chacun de deux ou trois explications, parmi lesquelles une fort correcte et tout-à-fait en harmonie avec la Loi, voilà à quoi se réduisent toutes les objections que l'on fait. Sans doute, l'histoire de Samuel ou de David ne prouve pas l'existence du Code sacerdotal, mais elle ne prouve pas, non plus, qu'il n'existe pas; elle fournit des indices pour et contre; c'est avec d'autres documents qu'on résout ce grave problème. Nous n'en disconvenons pas. —

Numéro Deuxième

Distinction entre les Lévites et les Israélites. Son ancienneté.

1°. – L'étude que nous venons de faire sur les faits allégués par les critiques contemporains en vue de démontrer que les Israélites avaient, tous et chacun, le droit de remplir les fonctions sacerdotales, ne démontre pas la thèse; car, ou bien 1° ces faits sont extraordinaires et manifestement soustraits à toute règle; ou bien ces faits sont douteux, contestables, susceptibles de plusieurs interprétations, parmi lesquelles l'une au moins est très conforme aux lois du Pentateuque. – Ou bien 3° ces faits sont des violations manifestes de la loi, des violations reconnues et traitées comme telles par ceux qui les rapportent. – C'est tout au plus s'il reste trois ou quatre faits qui, au premier aspect, semblent appuyer les conclusions de l'École dite critique. « Résumé de ce qui vient d'être dit. »

2°. – Ce résultat obtenu, il nous reste à faire un pas de plus et à voir si la distinction entre le Lévite et l'Israélite date seulement de la fin de la royauté, ainsi que l'affirment les savants contemporains, et si le Deutéronome a été le premier document législatif « Nouvelle question à examiner. – Exposé qu'en fait J. Welhausen. »

qui l'a consacrée.

Tout Israélite pouvait devenir Lévite, d'après l'École Nouvelle; car le mot Lévite indiquait simplement une fonction, la fonction sacerdotale accessible à tous; il n'impliquait pas encore l'existence d'une caste ou d'une famille ayant le privilège de desservir les autels de Jéhovah. Le Deutéronome mit fin à cet ordre de choses et inaugura une période nouvelle: „Lévite, dit J. Welhausen, qui avait été, d'abord, le nom d'une charge devint désormais en plus un nom patronymique: tous les Lévites formèrent une espèce de famille, une race qui n'avait point reçu de terre propre mais qui possédait en compensation le sacerdoce en héritage. — Ce clergé héréditaire est dit avoir existé dès le commencement de l'histoire d'Israel, et avoir formé alors un corps considérable, comprenant beaucoup de personnes outre Moïse et Aaron. — Telle est l'idée que nous donnent le Deuteronomiste et les écrivains postérieurs; mais, dans le Deutéronome, on parle principalement du Lévite dans les villes provinciales de Juda, des prêtres et des Lévites à Jérusalem, rarement de Lévi en général (X, 8 suiv.; XVIII, 1).„(1)

Ainsi donc voilà deux points affirmés par l'École dite critique: 1° c'est à l'époque de Josias (623-622), vers la fin de la royauté, que le sacerdoce paraît réservé à une famille ou à une tribu, comme un monopole. — 2° cet ordre de choses n'existait pas avant cette époque.

Nous nous contenterons de quelques observations sur la première de ces deux assertions, nous réservant de nous appesantir un peu plus sur la seconde

„Examen des assertions faites par les critiques. — Le Deutéronome contredit ces deux affirmations.„

3°. — Nous avons déjà parlé longuement des Lévites dans le Deutéronome, de leur organisation, de leurs fonctions, de leurs privilèges et de leurs revenus (Tome I, p. 308-390). C'est pourquoi nous nous contenterons de tirer des conclusions

Le Deutéronome, à cause de sa forme homilétique, ne s'étend

---

(1). — J. Welhausen, Prolegomena to the history of Israel, I, page 143. —

pas beaucoup sur la description d'Israel et sur son organisation, surtout quand on le mutile et qu'on le réduit aux chapitres XII-XXVI, XXVIII, ou bien aux chapitres V-XXVI, XXVIII. Cependant, même lorsqu'on le renferme dans ces limites, on y trouve encore assez de détails ou assez d'allusions pour voir que l'idée générale d'Israel, chez le Deutéronomiste, s'accorde assez avec celle que nous donnent les livres précédents. Ainsi Israel est composé d'un certain nombre de tribus, et ces tribus sont à peu de choses près d'égale force. Elles sont nommées une première fois dans le Deutéronome XXVII, 12-13, mais l'École critique ne veut point que ce chapitre ait été d'abord écrit par D[1] (Tome I, p. 507-520). Par conséquent, en prenant le Deutéronome mutilé par l'École critique, nous ne pouvons pas fixer le nombre exact de ces tribus. On voit seulement qu'elles sont assez nombreuses : elles doivent se partager la terre promise; seule la tribu de Lévi est dépouillée de ce droit; mais, en revanche, on lui attribue les revenus provenant de l'exercice du culte (Deut. X, 8-9 ; XVIII, 1-7), les dîmes, oblations, etc., etc.. Que cette tribu lévitique ait compris une population considérable dans la pensée du Deutéronomiste, c'est ce dont on ne peut pas douter; car, s'il n'avait été question que de quatre ou cinq prêtres et de quelques serviteurs, il est évident que les oblations faites au sanctuaire central leur auraient fourni des revenus suffisants et il eût été parfaitement inutile de recommander le Lévite à la charité publique, aussi fréquemment que le fait l'auteur du Deutéronome. Également, s'il eut été permis aux Lévites de poursuivre les carrières profanes, comme aux autres Israélites, s'ils n'avaient pas été irrévocablement liés à leur profession religieuse, s'ils avaient possédé des biens-fonds dont l'exploitation aurait suffi à les nourrir, etc, les recommandations du Deutéronomiste en leur faveur n'auraient pas eu de raison d'être. Nous arrivons donc à constater, par une étude attentive du Deutéronome, que ce livre nous donne de la tribu de Lévi à peu près la même idée que les livres précédents : Cette tribu est 1° considérable, 2° répandue partout dans la Palestine, 3° sans patrimoine, 4° réduite à vivre d'aumônes

ou des revenus du culte.

Les critiques ne nient pas, d'ailleurs, ces conclusions puisque, d'après eux, le Deutéronomiste ne fait qu'englober, sous un nom de caste, tous les ministres du sanctuaire central et des sanctuaires locaux. Il sanctionne la destruction de ces derniers, mais il réserve à leurs desservants le droit d'officier au sanctuaire central, lorsqu'ils voudront y aller (Deut. XVIII, 7-8).—

„En 623-622 l'organisation de la tribu „de Lévi n'était pas „récente.„

4°.— Tout ce qu'on prétend, dans l'École critique, c'est que cette organisation est nouvelle ou récente, à l'époque où écrit le Deutéronomiste.— Mais cette assertion est gratuite, car, rien, dans le Deutéronome, n'établit la nouveauté de cette organisation. On voit, au contraire, qu'elle existe à l'état de fait accompli. C'est quelque chose d'existant et de vivant que le Deutéronomiste décrit, nullement quelque chose de nouveau et datant de la veille. On ne peut soutenir le contraire qu'à la condition de lire entre les lignes et à travers les textes, c'est-à-dire, de substituer des opinions subjectives, des théories et des systèmes créés d'avance, aux affirmations les plus claires et les moins ambiguës des textes que nous avons.

N'aurions-nous que le Deutéronome que nous pourrions dire à J. Welhausen, à A. Kuénen et à leurs amis: „Vous êtes „dans l'erreur; ce n'est pas le Deutéronome qui établit une distinction radicale entre l'Israélite et le Lévite: la distinction existe „à l'époque où écrit le Deutéronomiste, et elle est ancienne.„ — Mais nous avons des documents en dehors du Deutéronome.

„Faits et textes qui „démontrent l'antiquité de l'organisation Lévitique.„

5°.— C'est ainsi, par exemple, que l'histoire de Michée et de son Lévite (Juges XVII-XVIII) établit clairement l'antiquité de l'organisation décrite plus au long dans le Deutéronome. Michée s'est bâti un sanctuaire et a constitué son fils prêtre. La chose n'est pas normale, même aux yeux de Michée, et tout ce qu'on peut dire c'est que la nécessité l'excuse d'avoir agi comme il l'a fait. Cela est si vrai que Michée a à peine trouvé un Lévite disposé à desservir son sanctuaire qu'il met de côté son fils et considère comme une grande grâce pour lui d'avoir à son service un prêtre Lévitique. „Maintenant, se dit-il, je suis sûr que Jéhovah me comblera de

biens car j'ai le Lévite pour prêtre (Juges, XVII, 13). La fin de cette histoire (Juges XVIII, surtout versets 17-19), celle de Jonathan ben-Ghersom (Juges XVIII, 30), d'Eli et de sa famille (I Sam. I-IV), de Tsadoq et d'Abiathar, etc, montrent également que, de bonne heure, il y eût une distinction radicale entre les simples Israélites et les Lévites, et cette distinction venait de ce que ces derniers jouissaient du privilège exclusif de fournir des ministres au culte de Jéhovah.

6°.- Mais nous avons mieux à citer que tout cela. On trouve, en effet, à la fin du Deutéronome, un document poétique qui, d'après les critiques eux-mêmes de l'École évolutioniste, est antérieur au Deutéronome de plus de deux cents ans, nous voulons parler des bénédictions dites de Moïse. Le Deutéronome est de l'an 623-622, tandis que les Bénédictions de Moïse sont du huitième siècle, contemporaines d'Amos, d'Osée et de Jéroboam II (vers 800). C'est l'opinion qu'exprime Kuénen dans sa Religion d'Israel (Tome I, p. 378-379) et qu'il ne rétracte pas complètement dans son Hexateuque (p. 240 éd. anglaise). J. Welhausen semble être du même avis (Prolegomena, p. 134-137).

« Ce que prouvent, en particulier, les bénédictions de Moïse, au dire des critiques eux-mêmes. »

Mais il est bien évident, pour tout lecteur impartial, que l'auteur des bénédictions de Moïse concevait la tribu de Lévi, 1° comme une tribu semblable à celles dont se composait Israel 2°. comme une tribu jouant un rôle plus important, en vertu de sa vocation religieuse. Le fait est si clair et si certain que les critiques ne peuvent pas le contester. « La bénédiction de Moïse, dit J. Welhausen, ... parle d'elle-même. Nous lisons, en effet: « ton thummim et ton urim sont avec l'homme de ton amitié (?) (1), que tu éprouvas à Massah, pour lequel (?) tu luttas à Méribah; qui dit à son père et à sa mère: je ne les ai jamais vus, et qui n'a pas avoué ses frères et qui ne connaît pas ses propres enfants; car ils observent ta parole et gardent ton alliance; ils enseignent à Jacob tes jugements et ta loi à Israel. Ils placent devant toi

(1).- Le mot Hacidelca ne signifie, ni ton ami, comme semble le croire J. Welhausen, ni ton fidèle, comme le pense A. Kuénen.—

» l'odeur de la graisse et posent l'holocauste sur tes autels. Bénis,
» ô Seigneur, sa force et accepte l'œuvre de ses mains. Frappe les
» reins de ceux qui s'élèvent contre lui et de ceux qui le haïssent,
» afin qu'ils ne s'élèvent plus (Deutéron. XXXIII, 8-11). Dans ce
» passage, ajoute J. Welhausen, les prêtres apparaissent comme
» une corporation strictement fermée, comme une corporation si fer-
» mée qu'on n'en parle qu'exceptionnellement au pluriel et que, gé-
» néralement, on en parle d'une manière collective au singulier,
» ainsi qu'on le fait d'un être organique, qui ne comprend pas seule-
» ment les membres contemporains, mais embrasse encore ses
» ancêtres. »(1)

« Conclusion relative « à l'antiquité de « la tribu de Lévi. »

7°.– Par conséquent, antérieurement à l'époque de Josias, les preuves ne manquent pas pour établir qu'il existait une distinction radicale entre la caste Lévitique ou sacerdotale et les simples Israélites. C'était là une chose si reconnue que le grand reproche fait à Jéroboam I, dans l'organisation de son culte, est d'avoir substitué des prêtres choisis dans le peuple aux prêtres descendants de Lévi (I Rois XII, 31; XIII, 33-34).

En présence de textes et de faits aussi clairs, émettre une théorie comme celle de l'Ecole évolutioniste, ce n'est pas écrire l'histoire, c'est la faire à sa guise; ce n'est pas expliquer et interpréter les textes, c'est les altérer et les pervertir, pour soutenir des opinions arrêtées d'avance. Tout cela n'est point de la critique; c'en est la négation ou la perversion.

Arrivons enfin à la manière dont l'Ecole de Welhausen et de Kuenen expliquent l'origine de la tribu de Lévi.

Numéro troisième

De l'existence de la tribu de Lévi comme tribu sacrée.

« La tribu de Lévi et

1°.– Enfin, l'Ecole critique met le comble à toutes ses inven-

(1).– J. Welhausen, Prolegomena, p. 134-135.–

tions sur ce sujet : 1° en affirmant que la tribu de Lévi est une création purement artificielle, de telle sorte que, entre la tribu de Lévi historique et la tribu de Lévi sacerdotale, les rapports sont simplement accidentels. 2° en rattachant le sacerdoce à Moïse, au lieu de le rattacher à Aaron. Le Deutéronomiste a donc créé, de toutes pièces, la tribu Lévitique et l'auteur du code sacerdotal a créé la caste Aaronique.

„le sacerdoce Aaronique inventé. — „Exposé de la théorie."

« Cette artificielle, dit J. Welhausen, mais très remarqua-
„ble constitution d'une famille sacerdotale — constitution qui n'a
„en elle-même rien d'embarrassant — fut suggérée et favori-
„sée par la circonstance que, dans l'antiquité, il avait exis-
„té une véritable tribu de Lévi, laquelle avait disparu avant
„le commencement de la monarchie . . . Il est tout-à-fait
„impossible de considérer le Lévi de la Genèse comme une simple
„annonce de la caste, qui, vers la fin de la monarchie, sortit des
„diverses familles sacerdotales de Juda. Le discours de Genèse XLIX,
„5-7, traite de la même manière les deux frères et leur attribue
„un caractère extrêmement séculier et sanguinaire. On ne trouve
„point là la moindre idée de la vocation sacrée de Lévi . . . . Il est
„également impossible de dériver la caste de la tribu ; il n'y a pas
„de lien réel entre les deux ; tout trait-d'union manque. La tribu
„disparut de bonne heure et la caste ne naquit que fort tard ; on
„peut démontrer qu'il n'y a aucun rapport entre elles. Toutefois,
„dans de telles conditions, la coïncidence des noms est très em-
„barrassante, entre Lévi le troisième fils de Jacob dont le nom sim-
„plement patronymique est dérivé peut-être de sa mère Lia, et Lévi
„le prêtre officiel. — Si on pouvait tirer de la racine une dérivation
„satisfaisante du nom de Lévi, dans sa dernière signification, on pour-
„rait croire alors que la coïncidence est purement fortuite, mais
„il est impossible d'agir ainsi. On a donc cru trouver la solution
„de ce problème dans le fait que, la tribu ayant été violemment
„dissoute durant la période des Juges, les Lévites, se trouvant dé-
„sormais sans patrie, cherchèrent à vivre en exerçant les fonctions
„sacerdotales. Ils pouvaient agir ainsi et cela leur réussit, parce que

„ Moïse, l'homme de Dieu avait fait partie de leur tribu et leur
„ avait transmis, par voie héréditaire, un droit de préférence aux
„ fonctions sacerdotales." (1)

« Impossibilité manifeste de cette théorie. »

2°.— Cette théorie présente réunis les caractères que nous avons déjà signalés dans plusieurs autres: Nous avons à faire à des faussaires d'une fécondité extraordinaire en fait d'archéologie; mais, chose singulière! il y a toujours quelques rapports entre leurs inventions et les récits les plus anciens contenus dans le Pentateuque. Ainsi, vers la fin du VIIe siècle (623-622), le Deutéronomiste invente une tribu Lévitique, dans laquelle il range des personnes remplissant le même emploi mais n'ayant entre elles aucun rapport de parenté, et le nom de tribu Lévitique, qu'il donne à ce groupe artificiel, répond précisément à une fraction de la race Israélite, qui a existé, si elle n'existe plus. Il faut avouer que la coïncidence est étrange. Elle l'est tant que J. Welhausen lui-même est obligé de l'avouer. Ce qui rend la coïncidence plus étrange, est que le Deutéronomiste parle de la tribu de Lévi comme il parle des autres. Si, par conséquent, celle-là est artificielle, celles-ci doivent l'être également et il n'y a, entre elles et les fils de Jacob, que des coïncidences purement fortuites. Des critiques vont, sans doute, jusques là; mais, quand on va jusques là, il n'y a plus à faire appel aux documents; il n'y a qu'à dire qu'on les invente ou qu'on se figure de la sorte la manière dont les choses se sont passées.

« Antiquité de la tribu de Lévi. »

3°.— La tribu de Lévi, dont parle le Deutéronome, on la trouve dans l'ancienne littérature Hébraïque, non pas, sans doute, très souvent, mais cependant aussi souvent que les autres, plus peut-être même que les autres, et certainement son histoire a plus de relief que n'en a celle des autres. Il suffit de lire les bénédictions de Moïse pour s'en apercevoir (Deutéronom. XXXIII, 8-11). Quant à nier tout rapport entre les bénédictions de Moïse et celles de Jacob, il n'y a que le parti-pris qui puisse aller jusques-là. Les Bené-Lévi, qui figurent dans le Deutéronome, nous

(1).— J. Welhausen, Prolegomena, p. 144-145.—

les retrouvons dans les livres des Rois, dans celui des Juges, et même dans un récit de l'Exode XXXII, 25-29, qui est censé appartenir aux récits Elohistes et Jéhovistes du huitième ou du neuvième siècle. Ce dernier passage est significatif, en ce sens qu'il nous explique pourquoi la tribu de Lévi a été appelée au sacerdoce. Il est vrai aussi que, d'après les critiques de l'École Évolutioniste, c'est le Deutéronome XXXIII, 8-11 qui a inspiré ce morceau, lequel n'est, ni plus, ni moins qu'une interpolation (1). — Seulement c'est un moyen par trop commode de se tirer d'embarras et, de plus, ces pierres d'attente, disposées ainsi de côté et d'autre, accusent une habileté ou un raffinement dans l'art de la falsification dont nous croyons difficilement capables les scribes Juifs de l'époque d'Esdras.

4°. — Nous devons ajouter enfin qu'Aaron lui-même, à la famille duquel l'auteur du Code sacerdotal aurait réservé, d'après les critiques contemporains, les fonctions sacerdotales, Aaron est traité de Lévite (Exode IV, 14), dans un de ces fragments Jéhovistes et Elohistes antérieurs au Deutéronome de plus de deux cents ans, ce qui atteste déjà la croyance à cette époque à l'existence d'Aaron et d'une tribu Lévitique.

« Existence d'Aaron et d'une tribu Lévitique. »

Quand on va au fond de ces théories, on n'y trouve comme fondement que des textes ambigus, susceptibles de deux explications. On nie donc l'existence d'une famille et d'une tribu sacerdotales proprement dites; mais sur quoi s'appuie-t-on pour soutenir cela? — Uniquement sur le passage de la bénédiction de Moïse où le chef de la tribu sacerdotale est loué d'avoir renoncé à son père, à sa mère, à sa famille. « Vous voyez bien, nous dit-on, que cette solidarité si marquée du sacerdoce ne repose nullement sur le fondement naturel de la famille ou sur l'unité du clan. Ce n'est pas le sang, c'est, au contraire, le renoncement aux liens du sang qui fait le prêtre, ainsi que cela est dit avec beaucoup d'emphase. » (2) Mais il est évident qu'on abuse ici d'un passage

---

(1). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 152. — A. Kuenen, Hexateuch, p. 247. — (2). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 135. —

obscur, d'un passage qu'on peut interpréter différemment et qu'on a, en effet, interprété différemment. C'est un minimum que l'École Évolutioniste doit nous accorder. Si l'Exode XXXII, 25-29 est authentique, la théorie de Welhausen croûle. Si l'Exode XXXII, 25-29 est une interpolation postérieure à Deutéronome XXXIII, 8-11, elle prouve au moins que les Juifs ont vu, dans ce dernier passage, toute autre chose que ce qu'y voient les critiques. Or, pour aller contre cette interprétation, il faudrait autre chose que des hypothèses et des systèmes. C'est cependant tout ce que nous donnent les critiques de l'École Évolutioniste.

„Moïse a-t-il été „le chef réel du sacerdoce Lévitique?„

5°.– Nous devons faire la même observation à propos de ce que dit Welhausen, à savoir, que Moïse a été le chef du sacerdoce Juif (1). Ce critique abuse de Deutéronome XXXIII, 8, qui peut, en effet, s'entendre de Moïse, mais qui peut aussi s'entendre d'Aaron. Jamais la tradition Juive n'a vu dans Moïse le chef du Sacerdoce. Moïse a rempli quelquefois, exceptionnellement, des fonctions sacerdotales, mais son rôle, en général, a été différent; il a gouverné le peuple d'Israel, lui a donné des lois, l'a dirigé dans ses difficultés, guidé à travers ses épreuves et conduit finalement jusques aux frontières de la terre promise. Aaron, au contraire, a été le chef du sacerdoce. Son rôle a été secondaire,

(1).– Voici quelques assertions étranges qu'on trouve dans J. Welhausen: „Aaron était prêtre longtemps avant que les Lévites fussent choisis; longtemps après, en effet, l'organisation du culte, ils „n'ont pas encore parus; ils ne paraissent pas dans le troisième livre (du Pentateuque), qui répond ainsi bien peu à son titre de Lévitique (Prolegomena, p 122).– „La parenté entre Aaron et Lévi et „la substitution de la tribu de Lévi à la place des premiers-nés „n'est qu'un accident; en tout cas, on ne doit pas supposer qu'Aaron „s'est élevé sur les épaules de Lévi: c'est le contraire qui a lieu, car „le sacerdoce d'Aaron est considéré partout comme ayant la priorité„ –Ibid.– „Les liens du sang séparent plutôt qu'ils n'unissent „(Lévi et Aaron)„– Ibid.–

mais grand et glorieux. Son nom ne revient que rarement en dehors des livres du milieu du Pentateuque, mais il revient assez pour comprendre ce que nous disent de lui ces livres, s'ils remontent à l'époque à laquelle les rapporte l'opinion traditionnelle, tandis qu'il ne revient pas assez pour expliquer le rôle assigné à Aaron, si l'Exode, le Lévitique et les Nombres sont postérieurs à l'an 550. D'un Aaron dont la figure est sans caractères dans le Deutéronome et les prophètes, on fait un Aaron dont les traits accentués révèlent le souverain pontife de la loi Judaïque. Dans ce cas, c'est plus que du développement, c'est une vraie création.

Chapitre quatrième

La forme du culte.

1°.– Nous abordons, en quatrième lieu, l'étude de la forme du culte, car il nous faut en parler à part, bien que nous en ayons déjà dit forcément quelque chose, en traitant de l'objet du culte, du lieu du culte et du ministre du culte. « La forme du culte. „ Divers aspects qu'elle présente.– Côté „ historique de la „ question. »

Le sujet est complexe et peut être envisagé sous bien des aspects, au point de vue critique et linguistique, au point de vue liturgique, au point de vue philosophique et apologétique, enfin au point de vue historique. Il y aurait donc beaucoup de choses à dire, si on voulait examiner cette question sous tous ses aspects et cela nous mènerait loin. Il ne faudrait pas moins d'un gros volume pour la traiter convenablement; mais, grâce à Dieu, nous pouvons être plus court, car nous n'avons, en somme, à élucider qu'un seul point de ce vaste sujet, en d'autres termes, qu'à examiner le côté historique.

2°.– Le culte Juif se présente à nous avec des formes très particulières et très arrêtées. Il s'agit de savoir quelle est l'histoire de ces formes et de leur développement successif, à supposer qu'elles en aient une. « Deux opinions diverses sur ce sujet.– L'opinion traditionnelle et l'opinion des critiques. »

Nous rencontrons ici, comme dans toutes les questions précédentes, deux conceptions diverses l'une de l'autre, la conception traditionnelle, et la conception évolutioniste.

„L'opinion traditionnelle. – Ce qu'elle „affirme.„

a) D'après la tradition Judéo-Chrétienne, la forme du culte a été prescrite, dans sa substance, dès les temps les plus anciens, car elle fait partie de ce que nous appelons les institutions mosaïques. Cette forme du culte, ce qu'on appelle, en particulier, le rituel du sacrifice, constitue une des parties les plus saillantes de ce vaste système qui passe dans l'histoire sous le nom d'institutions mosaïques. Par conséquent, cette forme peut avoir une histoire et on doit en retrouver la trace dans la littérature juive.

b)„L'opinion des critiques. – Ce qu'ils „avancent.„

b) Au contraire, d'après l'École Evolutioniste, cette forme du culte ne s'est développée ou constituée que lentement, de telle sorte que le rituel du sacrifice, au lieu d'avoir été prescrit, en entier, dès l'origine, comme le veut l'opinion traditionnelle, n'a été, au contraire, formulé qu'à la fin. Ce n'est pas le fondement de l'édifice religieux des Israélites, c'en est le couronnement. L'édifice n'a pas été bâti tout d'une pièce, il a grandi lentement, avec les siècles, et on peut reconstituer encore les étapes qu'il a parcourues, avant d'arriver à l'état où nous le présente le Lévitique.

„Problème qu'on va „essayer de résoudre. „– Ordre qu'on va „suivre.„

3°. – Entre ces deux conceptions, qu'elle est la vraie? – Tel est le problème que nous avons à résoudre.

Pour procéder avec ordre et méthode, nous étudierons à part la question du culte intérieur et celle du culte extérieur, car une des grandes divergences entre l'École traditionnelle et l'École Evolutioniste porte précisément sur cette première distinction. – Parlons donc, tout d'abord, du culte intérieur. –

Article premier.

Histoire du culte intérieur.

„Singulières théories „de l'École critique

1°. – L'École dite critique a de singulières théories sur ce qu'on peut appeler le culte intérieur et son histoire; mais elles

ne sont pas basées sur des faits ou sur des textes, car ce ne sont que des conceptions à priori et, par conséquent, on pourrait les contester sans apporter des preuves : seulement, on n'a pas besoin de se retrancher derrière cette fin de non-recevoir, car les faits et les textes démentent ces théories, à chaque instant.

2°.– Ce n'est même pas tout : car ces théories sont si peu cohérentes les unes avec les autres, qu'elles se contredisent perpétuellement et qu'il suffit d'en rapprocher les diverses parties, pour voir qu'elles ne soutiennent pas un instant l'examen. « Contradiction fondamentale de ces théories. »

a) Ainsi, si on prend une des grandes théories de l'École Évolutioniste, la religion est montée continuellement de bas en haut par une série de transformations qui l'ont épurée graduellement : Fétichisme, Polythéisme, Monolâtrie et Monothéisme, telles sont les quatre phases, qu'elle a parcourues successivement. Nous en avons parlé assez au long, dans le chapitre premier de ce troisième livre. Par conséquent, inutile de revenir là-dessus, au moins, très au long. Il y a donc eu là évidemment progrès. On est allé de bas en haut, de l'imparfait au plus parfait. a) « Assertion générale de l'Évolution religieuse. »

b) Seulement les critiques ne s'arrêtent pas à ces assertions : quand il s'agit du culte proprement dit, c'est le contraire qu'ils affirment des Israélites. Ceux-ci ont commencé par des formes éthérées, presque spirituelles pour descendre dans les formes matérielles et grossières. Tout d'abord on nous présente une religion purement naturelle où le sentiment est presque tout, où le culte extérieur n'est presque rien ; où, en tout cas, il revêt des formes vagues, légères, diaphanes, sans portée précise ; où il consiste surtout en gais repos, en danses, en fêtes champêtres, sous des arbres touffus et sur de vertes pelouses. Mais insensiblement la gaieté disparaît ; elle fait place aux sombres préoccupations ; les repos deviennent des sacrifices : le vin se mêle au sang des taureaux ou des génisses, même au sang humain, et le prêtre n'est guère plus qu'un garçon de boucher. Quelle décadence ! b) « Évolution en sens contraire dans le culte Israélite. »

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé !

3°.– Que devient, au milieu de tout cela, la théorie du dé- « Nouvelle contradic-

„ tion monstrueuse. – „ Foi parfaite et culte grossier. „

veloppement de bas en haut et de l'éternel sursum corda ? – Et chose plus singulière encore ! c'est lorsque l'objet du culte est le plus parfait ou le mieux connu, que le culte devient le plus grossier : L'objet du culte et la forme du culte progressent en sens inverse l'un de l'autre : Tandis que le premier monte, la seconde descend ; pendant que celui-là s'épure, celle-ci se corrompt et se déprave ! Tout cela peut-il être vrai ? – Des théories, qui cadrent si peu les unes avec les autres et qui vont si manifestement contre toutes les vraisemblances philosophiques ou historiques, peuvent-elles avoir pour fondement la vérité ? – Nous ne le croyons pas. Il faut avoir une foi bien robuste dans les découvertes de la critique pour admettre ses systèmes sans examen, en quelque sorte les yeux fermés.

Après les écrits des prophètes, pour „ la plupart supérieurs „ (au Pentateuque), tant pour l'élévation des idées religieuses, si indé„ pendantes encore des formes du culte qu'en vue du caractère de leurs „ auteurs, dont l'attitude, en face des immenses difficultés qui entra„ vaient leur action et paralysaient leurs efforts, commande notre „ respect et notre admiration „ (1), nous avons le Code sacerdotal, qui a

---

(1) – Ed. Reuss. L'Histoire Sainte et la Loi, p 10 – Le même auteur dit encore ailleurs, dans Juges I, p. 34 : „ On a supposé quel„ quefois aux prophètes des tendances antimonarchiques : mais c'est à „ tort. Ils cherchaient seulement à circonscrire le despotisme dans des „ limites plus étroites et à en prévenir les abus. En prenant fait et „ cause pour les pauvres et les opprimés, en stigmatisant l'usure „ et la corruption des Juges, en plaidant même pour une répartition „ plus égale des biens, ils étaient, si l'on veut, des démagogues mais „ dans le bon sens du mot. En même temps, ils châtiaient les vices „ des grands et des prêtres, ils prêchaient l'amendement des mœurs „ et un attachement sincère et exclusif à la religion nationale, qu'ils „ s'efforçaient d'élever à un degré de pureté et de spiritualisme in„ connu auparavant. Ils n'avaient, d'ailleurs, pour tout moyen „ d'action, que leur parole et la droiture de leurs intentions. Aussi „ avaient-ils constamment à lutter contre l'indifférence et la frivo-

fait dire à Welhausen que « le culte est l'élément payen dans la » religion d'Israël (1) » et que la religion Juive, à partir de ce moment, n'avait été « qu'une chute dans le Paganisme (2) ». — Après les fiers prophètes du huitième siècle, les prêtres malandrins du cinquième! Quelle chute! Que devient, dans ce cas, la théorie du développement progressif? — (3)

Il faudrait donc que les savants de l'Ecole dite critique recommençassent par mettre un peu d'ordre et de suite dans leurs théories, avant de vouloir les imposer à tout le monde, car il est visible que les diverses parties du système ne s'accordent pas.

« Conclusions que l'on serait porté à tirer de ces théories relativement à la succession des documents bibliques. »

4°. — A ne prendre les choses que d'une manière générale, à priori, et sans consulter les textes, il semblerait plus rationnel de rapprocher le Code sacerdotal avec « son culte payen », des temps perdus dans le fétichisme ou le polythéisme, que de le placer après les prophètes « aux idées religieuses si indépendantes des formes du culte »; mais nous n'avons pas la mission de mettre les critiques d'accord

---

» lité des uns, la mauvaise volonté et l'intérêt des autres, la su-
» perstition de tous, mais leur courage et leur persévérance étaient
» à toute épreuve, et, quand on considère les résultats finalement
» obtenus, quoique seulement après des siècles d'efforts en appa-
» rence stériles, on comprendra que ce soit leur nom, de préfé-
» rence à tout autre, que nous ayons cru devoir inscrire en tête
» de cette seconde période de l'Histoire des Israélites. »

(1). — J. Welhausen, Prolegomena to the history of Israel, p. 422. — (2). — Ibid. p. 423. — (3). — J. Welhausen (Prolegomena to the history of Israel, p. 422) « La théocratie mosaïque,
» semble accuser un immense recul. La loi de Jéhovah aurait dû
» mettre en relief ce qui distinguait son peuple des payens, mais
» ce n'est pas là certainement ce que faisait le culte d'Israël.
» Ce serait se fatiguer en vain que de chercher à relever, ici et là,
» une différence entre le culte grec et le culte israélite, une différence
» réelle de principe. Le culte est l'élément payen dans la religion
» israélite, etc. ». Ibid. p. 422. —

avec eux-mêmes, et nous avons moins encore la mission de faire de l'histoire « à priori. »

„ Hypothèses qui pa-
„ raissent admises
„ par les critiques. -
„ Les prophètes et le
„ Code sacerdotal. „

5°. - Les critiques, en parlant comme ils le font, supposent deux choses: 1° qu'il y a opposition entre les prophètes du huitième siècle et les tendances du Code sacerdotal, 2° que le code sacerdotal a été promulgué au cinquième siècle avant l'ère chrétienne.

a) „ Est-il vrai que les
„ prophètes condam-
„ nent le culte ex-
„ térieur? „

a) Nous avons parlé, dans le premier chapitre de ce livre, de cette prétendue opposition que l'on veut établir entre les prophètes du huitième siècle et les tendances du Code sacerdotal (Tome III, p. 49-54) et montré qu'on commet là-dessus de grosses exagérations[1]. Il est vrai, sans doute, que quelques expressions des prophètes, si on les prenait à la lettre, sembleraient impliquer qu'ils n'admettent point la nécessité du culte extérieur, mais il est certain et il est même manifeste qu'on ne doit point les prendre ainsi, car les Prophètes connaissent et approuvent le culte extérieur[2]. Tout ce qu'ils font c'est d'insister sur la pratique des vertus morales avec une force toute particulière, et, en agissant ainsi, ils ont parfaitement raison; car il n'y a pas de doute qu'entre la pratique des vertus morales et l'observation de rites purement matériels il n'y a pas hésiter; il faut choisir la pratique des vertus morales. Ce n'est pas

---

(1). - « Les Prophètes défendent la Thorah sacerdotale, laquelle „ n'a rien à faire avec le culte, mais seulement avec la moralité et la justice. J. Welhausen, Prolegomena, p. 57. „ - « Le prophète n'a jamais rêvé comme possible que le culte pût-être „ l'objet des ordres de Jéhovah. - Ibid. „ - « D'après l'opinion universelle des temps antérieurs à l'exil, le culte est d'un usage „ très ancien et très cher (au peuple); mais il n'est pas une „ institution mosaïque. Le rituel ne le constitue pas et n'est en „ aucune manière l'objet dont parle la Thorah. „ Ibid. p. 59.

(2). - « Dans leur polémique - les Prophètes prouvent „ que, de leur temps, le culte était pratiqué avec zèle et splendeur et qu'il était tenu en grande estime. „ - J. Welhausen, Prolegomena to the history of Israel, p. 56. -

tout peut-être que d'être bon, juste, charitable, miséricordieux, mais c'est cependant quelque chose; tandis que accomplir, des rites matériels, sans joindre à cela la pratique des vertus morales, ce n'est rien : ce n'est qu'avoir les apparences de la religion sans en posséder la réalité. En d'autres termes, c'est de l'hypocrisie.

Les prédicateurs de tous les temps insistent sur cet aspect de la religion, mais il y a des époques où cet enseignement devient plus nécessaire. Comme les prophètes ne sont, après tout, que des prédicateurs de repentance, ainsi que les appelle A. Kuénen, il ne faut pas s'étonner de l'insistance qu'ils mettent à développer ce point de doctrine. Avec un peuple porté à l'idolâtrie, comme l'était le peuple d'Israël, cela était absolument nécessaire.

Rien n'est donc plus déplacé que de vouloir conclure des expressions d'Osée (VI, 4-8), de Michée (VI, 3-8), d'Isaïe (I, 2-17) etc, que les Prophètes condamnent les sacrifices et le culte extérieur. (Voir Tome III, p. 49-54). —

b). Est-il vrai que „ le Code sacerdotal „ exclut le culte intérieur."

b) Il faut ajouter que la faute n'est pas moindre quand on affirme que le Code sacerdotal fait, au contraire, consister toute la religion dans des rites matériels et grossiers et qu'il ignore la pratique des vertus morales, s'il ne les condamne pas (1)

Pour tirer des conclusions aussi exagérées, il faut isoler les parties rituelles du reste du Pentateuque; car, si on prend le Pentateuque, tel qu'il est, on est bien obligé de reconnaître que la pratique

---

(1). — J. Welhausen, Prolegomena to the history of Israel, p. 52. „ On insiste hors de proportion sur la partie technique du sacrifice, sur le quand, le où, le par qui, et d'une façon toute spéciale sur le comment. „ C'est de tout cela, dit-il, que le sacrifice semble tirer sa valeur spécifique : On supposerait presque qu'avec tout cela, le sacrifice deviendrait Jéhovistique, alors même qu'il serait offert à un autre dieu. „ — Où lit-on rien qui approche de cette assertion, dans le Lévitique ? — On recommande beaucoup, dans le missel catholique, d'observer les cérémonies du sacrifice de l'autel; s'en suit-il que toute la religion consiste là-dedans ? — Qui oserait soutenir une pareille proposition ? —

des vertus morales y est recommandée d'une façon aussi instante, mais beaucoup plus claire et beaucoup plus précise que dans les Prophètes du huitième siècle. Le Décalogue, le livre de l'Alliance et le Petit Lévitique contiennent certainement un très bel exposé dogmatique et moral, un exposé si beau, si clair et si simple qu'il n'y a rien de pareil dans toutes les littératures du monde. Par conséquent, la pratique des vertus morales n'était pas tout-à-fait inconnue dans l'entourage de l'auteur du Code sacerdotal.

« Réponse ou objection que font les critiques. »

6°. — Il est vrai qu'on nous répond que le Code sacerdotal, n'est pas du même âge que le Décalogue et le Livre de l'Alliance et que, par conséquent, on ne peut pas conclure du caractère moral de ces deux derniers codes au caractère moral du premier.

« Réponse que nous faisons, à notre tour, aux critiques contemporains. »

7°. — Nous pourrions répliquer bien des choses, car 1° la distinction de ces trois codes n'est, en définitive, qu'une opinion, une opinion admise par de grands savants, nous le voulons bien, mais une opinion aussi contestée par d'autres personnes qui ne sont pas moins savantes. Par conséquent, il ne faudrait pas trop s'appuyer sur des preuves douteuses, — 2° il ne faut pas oublier ensuite que, les prescriptions purement rituelles n'ont rien à faire avec la morale: elles supposent la morale, mais elles ne sont pas destinées à l'enseigner ou même à la rappeler. Par conséquent, on n'a rien fait, quand on a dit que le Code sacerdotal est purement ritualiste, car, le fait serait-il vrai, ce qui est, dans une certaine mesure contestable, il ne s'en suivrait rien de fâcheux pour le Code sacerdotal.

Nous savons bien, sans doute, que ce n'est pas sans arrière pensée qu'on oppose ainsi les tendances des Prophètes du huitième siècle aux tendances du Code sacerdotal. De même qu'on prétend établir que les Prophètes, en recommandant la pratique des vertus morales, ont condamné le culte extérieur, de même aussi on prétend établir, qu'en commendant le culte extérieur, le Code sacerdotal a, sinon condamné, du moins ignoré la pratique des vertus morales. Tout le secret de l'opposition qu'on croit découvrir entre les Prophètes et le Code sacerdotal, est

là-dedans. Là est également le secret de ces éloges que certains critiques contemporains départent aux Prophètes du huitième siècle, et du mépris qu'ils déversent sur l'époque d'Esdras. Au huitième siècle magnifique morale, mais pas de rites; au cinquième siècle rites nombreux et grossiers, mais pas de morale! Telle est l'antithèse qu'on nous présente et sur laquelle on insiste.

8°.– Tout cela est-il bien conforme à la vérité?– Nous ne le croyons pas, et, pour prouver ce que nous disons, nous n'épiloguerons, ni sur les textes, ni sur les codes: nous citerons un grand fait et un fait reçu dans l'École dite critique beaucoup plus que dans la tradition Judéo-Chrétienne.

Les critiques prétendent donc qu'avec le Code sacerdotal la religion est tombée dans le fétichisme. J. Welhausen le dit catégoriquement. „ Le Code sacerdotal a marqué un recul; ç'a été une „ chute dans le paganisme.„ (1)

Et cependant les partisans de l'École dite critique, qui soutiennent cela, admettent, d'autre part, que les Psaumes datent surtout du cinquième et du quatrième siècle avant l'ère chrétienne, au lieu d'émaner de David ou de ses contemporains. Mais, s'il est vrai que le Code sacerdotal ait été un recul et une chute, comment se fait-il que la même époque ait produit un livre aussi parfait, aussi sublime, aussi divin que l'est le Psautier?– Comment la même génération, tombée si bas, au dire des critiques, a-t-elle pu s'élever si haut, de l'aveu des mêmes critiques?– Il y a là une énigme qu'il n'est pas facile de résoudre.

La génération qui a produit le psautier, qui l'a aimé, qui en a fait son livre de prière, n'était pas si enfoncée dans un paganisme grossier et sensuel qu'on veut bien le dire; car il n'a été produit, ni dans aucune langue, ni à aucune époque, rien qui égale le psautier. Il faut donc que le psautier et le Code sacerdotal

(1).– J. Welhausen, Prolegomena to the history, etc. p. 422–423.–

ne soient point de la même époque ou que les théories des critiques soient fausses. Il n'y a pas de milieu. Nous croyons, nous, que l'École dite critique est complètement dans le faux. Il n'y a pas eu une époque, dans la religion Juive, où on ait seulement recommandé la pratique des vertus morales et il n'y en a pas eu une autre où on n'ait recommandé que les pratiques du culte extérieur. Ces deux choses ont été toujours unies, mais il y a eu là, comme partout, des variations, des hauts et des bas, du progrès et du recul.

„Autre forme qu'on „donne à l'objection.„

9°.— Mais, dira-t-on encore, d'où vient la différence dans la prédication ?— Au huitième siècle, les Prophètes insistent sur la pratique des vertus morales et vont jusqu'à rejeter presque le culte extérieur. Au cinquième siècle, au contraire, on ne recommande que le culte et on parle à peine de la pratique des vertus morales.— Cette différence est très saillante et elle doit avoir une cause.

a) „Les faits sont-ils „ce qu'on les dit ?„

a) Si les faits étaient ce qu'on les dit, il faudrait assurément qu'il y eût une cause, et, alors même qu'on ne pourrait point la trouver, elle devrait exister : ce serait évidemment dans les circonstances de temps, de lieux et de personnes qu'on devrait la chercher.

Toutefois, avant de chercher cette cause, il faut nous demander si les faits sont réellement ce qu'on les dit.

Or, à la question ainsi posée nous répondons non : Les faits ne sont pas ce qu'on les dit :

b) „Compare-t-on „les prophètes aux „prophètes ?„

b) On ne compare pas les prophètes du huitième siècle aux prophètes du cinquième ou du quatrième siècle, mais bien les prophètes du huitième, Amos, Osée, Michée, Isaïe, à certains auteurs du cinquième ou qu'on croit être du cinquième siècle, à savoir, au Code sacerdotal, à Esdras et Néhémie, aux Chroniques. C'est pourquoi la comparaison ne conclut pas. La différence entre les données vient de la différence entre les natures des livres : On n'écrit pas l'histoire comme on écrit des sermons ou des exhortations. Si on prend les discours d'Esdras et de Néhémie, on verra qu'ils ne diffèrent pas beaucoup de ceux des prophètes du huitième siècle et qu'eux insistent sur la pratique

des vertus morales.

10°.– Toute cette opposition entre les prophètes recommandant le culte intérieur et le Code sacerdotal recommandant le culte extérieur ne repose donc sur rien.–

« Conclusion relative au sujet traité dans ce premier article. »

Passons dès lors à ce qui regarde le culte extérieur.

Article deuxième

Histoire du culte extérieur.

1°.– Une des choses les plus remarquables dans le Pentateuque est certainement le groupe de chapitres par lequel s'ouvre le livre du Lévitique, avec tous les passages répandus ailleurs qui se rapportent au même sujet. Ce rituel des sacrifices forme un tout par lui-même. Il a son introduction particulière, mais il a, en particulier, sa conclusion, qui le distingue, l'isole et en fait un tout à part : « Telle est la loi de l'Olah, du MincHâh, du Hattâth, de l'Acham, du Millouim et du Zébahh-Chelamim ; » que Jéhovah prescrivit à Moïse, au mont Sinaï, au jour où il » commanda aux Israélites d'offrir leurs oblations à Jéhovah, au » mont Sinaï (Lévit. VII, 37-38). »–

« Tout singulier que forment les premiers chapitres du Lévitique. »

2°.– Ce morceau est unique au monde : on a offert partout des sacrifices, mais, nulle part, on n'a conservé, dans aucune langue, un rituel aussi complet que celui que nous trouvons ici, dans la Bible. On peut donc répéter, à propos de ce passage des Livres Saints, ce que G. Perrot a dit des Chapitres XL–XLVIII d'Ezéchiel. Et, en effet, si on s'intéressait autant aux questions de rituel, d'immolations et de sacrifices, qu'aux questions d'architecture et de Beaux-Arts, le Lévitique I–VII, aurait une vraie célébrité ; mais on s'intéresse peu à ce sujet, et voilà pourquoi il n'y a que les spécialistes qui connaissent ces chapitres.

« Singularité de ce morceau au point de vue de l'histoire littéraire de l'humanité. »–

3°.– Aujourd'hui, en effet, les idées générales ont fait tant de progrès dans le monde, grâce au Christianisme, qu'on se demande, non pas comment il fallait immoler les victimes chez les Juifs,

« Ce qu'a d'étonnant ce rituel, même pour la raison chrétienne. »

mais s'il est possible qu'un rituel, comme celui qui est décrit dans les pages dont nous parlons, ait été tracé par Dieu. Et il y a longtemps qu'on se pose la question. Origènes disait déjà qu'il trouvait, dans cette économie, un mystère écrasant pour son intelligence et que, s'il n'était point par ailleurs convaincu de la divinité de l'Ancien et du Nouveau Testament, il aurait honte de voir Dieu intervenir dans de pareilles choses (1).

„Le rituel israélite „et les rituels payens „Ressemblances et „différences.„

4°. — L'observation du grand écrivain est juste: si on jugeait toutes les choses de la religion avec la seule raison et d'un point de vue partiel ou étroit, il y aurait une foule de choses qui sembleraient inconcevables. C'est seulement en les prenant dans leur ensemble qu'on arrive à les comprendre et à les juger sainement.

a) „Ressemblances.„

a). Ainsi, en ce qui regarde le rituel des sacrifices Lévitiques, il est bien visible que les Juifs ne se sont pas beaucoup distingués des autres peuples, dans leurs rites et dans leurs cérémonies, et il y a du vrai dans l'observation de J. Welhausen que nous avons citée déjà plusieurs fois que „le culte est l'élément payen dans la „religion d'Israel (2).„ Par le culte la religion Judaïque ressemble assez, de prime abord et à première vue, aux religions payennes environnantes; victimes, rites, cérémonies, tout cela ressemble aux cérémonies, aux rites et aux victimes des Egyptiens, des Chananéens et des Grecs, autant que nous connaissons ces côtés des religions payennes. Ce n'est qu'en étudiant l'ensemble, qu'en se rendant compte du tout, qu'en voyant la coordination et le but suprême du culte Israélite qu'on arrive à voir une différence radicale.

b) „Différences.„

b) Le culte Juif est monothéiste; il a pour but d'inculquer et de conserver la connaissance du Dieu unique, du seul vrai Dieu. Sous ce rapport le rituel Judaïque se distingue de tous les rituels de l'antiquité.

Pourquoi Dieu a-t-il consenti à employer ce rituel? — Il

---

(1). — Voir en particulier le Peri-Archon, livre deuxième. —
(2). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 422. —

est difficile de le dire et d'en donner la raison dernière, car Dieu aurait évidemment pu, s'il l'avait voulu, organiser les choses différemment; il aurait pu obtenir le même résultat, en prenant d'autres moyens. Mais il ne l'a pas fait; il a agi en cette circonstance comme en beaucoup d'autres : il a pris des moyens analogues à ceux qui étaient usités chez les peuples voisins d'Israël, et il a obtenu la fin qu'il désirait. Tandis que tous les autres peuples sont descendus dans le polythéisme, le peuple d'Israël, tout en se servant d'un rituel assez semblable à celui de ces peuples, a conservé la croyance au vrai Dieu. Seul il est demeuré monothéiste. Ce fait est assez singulier pour nous obliger à croire que le rituel Judaïque, malgré sa grossièreté, est de source diverse, puisqu'elle a produit un effet divin. Lex umbram habens futurorum.

5°.– Ce n'est, du reste, pas le rituel Judaïque seul qui a besoin d'être ainsi envisagé, c'est aussi le rituel chrétien. Ce dernier est sans doute moins grossier que le précédent, mais il est encore assez singulier pour étonner, à bon droit, la simple raison; et, pour le justifier dans le détail, il faut l'étudier de haut, le voir dans son ensemble, dans ses rapports avec le passé ou avec l'avenir, ipsam imaginem rerum. En se plaçant à ce point de vue, on peut comprendre ou entrevoir quelque chose, mais, pour entrevoir ou comprendre quelque chose, il faut se placer à ce point de vue. „ Le rituel israélite et le rituel chrétien. „

Ceci soit dit, en passant, pour expliquer la présence d'un rituel comme celui de Lévitique I–VII, dans un livre que la tradition Judéo-Chrétienne nous affirme être divin. – Nous ne voulons pas, en effet, nous embarquer dans une longue étude apologétique. Notre but est beaucoup plus modeste; nous voulons rechercher, dans l'histoire, les traces du rituel consigné dans le Lévitique I–VII, et nous sommes encore ici en présence de deux systèmes.

6°.– D'après la tradition Judéo-Chrétienne, le rituel a été dans son ensemble et en substance, constitué tout d'une pièce dès l'origine, à l'époque où eut lieu ce qu'on appelle la révéla- „ Deux systèmes sur le rituel israélite. – École traditionnelle

« et École critique. » tion mosaïque. Dans cette conception, le Rituel Lévitique est la loi d'où découlent tous les actes du culte mosaïque.

D'après l'École dite critique le Rituel Lévitique est, non le point de départ, mais bien l'aboutissant auquel conduisent les actes du culte mosaïque. Il représente la synthèse d'une longue série d'expériences et de tâtonnements, d'une longue série d'améliorations ou d'inventions. C'est la conclusion de dix siècles de tâtonnements (1)

On comprend, tout de suite, qu'avec deux vues aussi divergentes, on ne peut pas s'entendre sur la date à laquelle il faut placer le Code des sacrifices: Dans la première opinion, ce Code doit être évidemment reculé jusques au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne. Dans la seconde il doit être forcément ramené au cinquième siècle, sinon plus tard. Dans une conception il est au commencement de la religion Judaïque, dans l'autre il est à la fin.

« Problème à résoudre « dans ce cas comme « dans les précédents. » 7°. — C'est entre ces deux opinions contraires que nous devons nous prononcer; c'est le problème relatif à la vérité ou à la fausseté de ces deux sentiments opposés que nous devons résoudre.

Pour atteindre ce but nous parlerons de la méthode à suivre

---

(1). — Ed. Reuss, Juges, Samuel, Rois, I, p. 12-13. « C'est » bien à tort qu'on représente les Israélites, à l'époque de la con- » quête, et même dans les temps antéhistoriques, comme professant » le pur monothéisme, et se trouvant en possession d'un code re- » ligieux et moral, qui aurait réglé, avec une minutieuse exacti- » tude, un culte passablement compliqué et placé sous la sauve-garde » d'une caste privilégiée. De tout cela il n'y a pas de trace dans » l'histoire de la période dont nous nous occupons en ce moment. » — Ibid. p 13. » — Sans doute, les rites religieux, dont il est ques- » tion remontent à une époque bien plus ancienne, mais ils » sont d'une extrême simplicité, et, à plusieurs égards, absolu- » ment différents de ce qui bien plus tard est devenu la coutume » officielle. »

dans l'examen de cette grave question, et ensuite nous appliquerons cette méthode, afin de voir les résultats auxquels elle nous mène. —

Paragraphe premier

Méthode à suivre dans l'étude de cette question.

1°. — L'École dite critique veut apprécier uniquement cette question d'après les allusions qui y sont faites, dans la Littérature hébraïque et elle croit pouvoir raisonner ainsi, d'abord, en général : « Méthode adoptée par l'École dite critique. — Principes fondamentaux. »

« Si le rituel Judaïque a été constitué tout d'une pièce, au
» quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, on doit en trouver des traces
» dans le reste de la littérature Israélite. Ensuite, en particulier :

« Si on ne trouve pas mentionnés certains actes du culte, dans
» le reste de la littérature hébraïque, on a le droit de conclure que ces
» actes n'étaient point prescrits. Si quelques actes mentionnés dans
» les écrits postérieurs au quatorzième siècle diffèrent de ceux dont
» il est question dans le rituel, on a également le droit de conclure
» que ce rituel n'existait pas. »

2°. — Nous avons plus d'une observation à faire contre ces principes de critique historique : « Observations générales sur cette méthode et sur ces principes. »

Assurément si le rituel Judaïque a été constitué, tout d'une pièce, dès le quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, il est impossible que, sous une forme ou sous une autre, on n'en constate pas l'existence, dans la littérature hébraïque, pourvu que celle-ci soit un peu abondante ; mais il ne faudrait pas pousser ce principe trop loin, car on aboutirait alors à de fausses conclusions.

Le sujet, qu'on traite dans le Rituel, est si spécial qu'il serait plus que téméraire d'exiger que, dans le reste de la littérature hébraïque, celle-ci serait elle-même abondante, tous les détails fussent mentionnés. Quel intérêt pourrait avoir un historien à dire, même incidemment, que, pour immoler un pigeon, il faut le presser sous les deux ailes, lui retourner violemment le cou en arrière et lui écraser

la tête avec l'ongle du pouce ? – (Lévit. I, 15-17). On ne le voit pas trop. – Dans quel but un prédicateur mentionnerait-il tel autre détail insignifiant des sacrifices ? – On ne le voit pas davantage. – Il faudrait avoir une littérature extrêmement abondante pour pouvoir y retrouver toutes ces circonstances, qui n'ont aucune portée. –

« On les éclaircit par « une comparaison. »

3°. – Si quelqu'un a là-dessus quelque doute, il n'a qu'à voir ce qui s'est passé dans la littérature chrétienne, par rapport aux cérémonies de la messe. On a beau feuilleter les anciens pères, parcourir les Cyrille, les Chrysostôme, les Augustins, etc, on n'arrive à y recueillir que des allusions vagues, générales, manquant de clarté et de précision. Ce n'est pas avec cela qu'on reconstituerait les cérémonies de la messe, si on ne les connaissait point par une tradition ininterrompue. Il faut descendre à une époque relativement moderne pour trouver quelque chose de clair et de précis sur ce sujet.

Et cependant la littérature chrétienne, comparée à la littérature Juive, est immense : c'est un océan en face d'une goutte d'eau

« Ce dont il faudra « raisonnablement se « contenter. »

4°. – Si donc la littérature hébraïque permet de constater l'existence d'un rituel, et si, de plus, elle fait des allusions aux points principaux de ce rituel, on devra s'estimer très heureux d'en arriver là, car c'est tout ce qu'on peut raisonnablement désirer.

Quant à vouloir rejeter toutes les parties du rituel, qui ne seront pas mentionnées en détail et par le menu, c'est une folie manifeste. Se hâter de conclure qu'il y a opposition entre certains détails contenus dans le rituel et certains actes mentionnés ailleurs ne serait pas sage, car, il faudrait, avant d'en venir là, être sûr qu'on a, des deux côtés, des exposés complets sur la même matière(1) Nous admettons cependant qu'il y a des cas où, en présence de détails précis et circonstanciés, il faut dire : « les deux choses ne « sont pas d'accord ; le rituel et l'application prétendue du ri-

(1). – « Pour des raisons qu'il est facile d'expliquer, l'occasion de « décrire les rites se présente rarement, mais, quand on fait de telles « descriptions, ce n'est pas sans violence qu'on les met d'accord avec le « rituel Judaïque. » – J. Welhausen, Prolegomena, p. 55. –

„ tuel ne concordent pas. „ –

5°. – On nous répondra, sans doute, que, si les allusions faites dans la littérature hébraïque ne prouvent pas que le rituel n'existe pas, elles ne prouvent pas, non plus, qu'il existe, car, il pourrait être, à la rigueur, question d'un rituel traditionnel aussi bien que d'un rituel écrit. Si on ne peut donc pas les invoquer contre les allusions contenues dans la Bible on ne peut pas davantage les invoquer pour. –

« Réserve avec laquelle il faut procéder en tout ceci. »

6°. – L'observation est juste en grande partie et nous ne faisons aucune difficulté d'avouer, à parler d'une manière générale, qu'on ne doit pas se hâter de conclure dans un sens plutôt que dans un autre, quand on n'a que de vagues allusions. La question de l'existence et surtout celle de l'étendue du rituel sont de celles qu'on résout par des arguments généraux, plutôt que par des arguments particuliers. Il ne faut pas les isoler, si on veut les trancher. C'est par un ensemble de raisons qu'on arrive à dire avec assurance : « Le rituel Judaïque existait ou n'existait pas, tel que nous l'avons, à telle ou telle époque.

« Ce n'est point par l'étude des détails, c'est plutôt par l'étude des arguments généraux qu'on arrive à conclure. »

Ces réserves, une fois faites, nous n'éprouvons aucune répugnance à consulter la littérature hébraïque et à voir ce qu'elle nous apprend sur ce sujet si spécial.

Paragraphe deuxième.

Les actes du culte dans l'histoire[1].

Nous ne parlerons que des actes du culte proprement dits, nullement de l'alliance de Dieu avec son peuple, qui est le

(1). – Voir A. Kuenen, The Hexateuch, p. 209-212, qui résume à peu près tout ce qu'on a dit sur cette question. – J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, 3e édition, Berlin 1886, chapitre deuxième, Die opfer, p. 54-84. – Je citerai désormais presque toujours l'édition allemande.

fondement de ce culte et que tout en effet suppose dans la littérature Hébraïque. Nous allons parcourir les diverses espèces de sacrifice énumérées à la fin du Rituel Lévitique et nous étudierons ensuite l'encensement, la circoncision, le Naziréat, le Hérem, les sacrifices humains, la pureté et l'impureté chez les Juifs.—

Numéro premier.

Le sacrifice de l'Ôlāh.

„L'Ôlāh ou l'holocauste est le principal sacrifice.„

1°.— Le sacrifice de l'Ôlāh, ou l'holocauste, est connu dans toute la littérature hébraïque: on ne le conteste pas. C'est même le premier et le principal de tous les sacrifices. Si bien que, quand on ne nomme point ceux-ci par leurs noms propres, c'est toujours à l'holocauste qu'il faut penser, s'il est question de sacrifice. Il donnait son nom à l'autel par excellence, à l'autel des holocaustes, celui dont il s'agit habituellement. Sous ce rapport, il n'y a de différence appréciable nulle part, dans aucun document.

„Objections présentées par les critiques.„

2°.— Les critiques ne contestent pas cela, mais ils font deux objections, à savoir, que l'holocauste n'avait point primitivement cette importance, car il n'était que le second des sacrifices, le premier étant le sacrifice pacifique ou Chélem. En second lieu, les critiques affirment que les nombreux exemples d'holocaustes rapportés dans la Bible présentent un rituel différent de celui qui est exposé, dans le Lévitique. Répondons en peu de mots à ces deux objections.

Titre premier

Prééminence de l'Ôlāh sur le Chélem.

„L'objection des critiques est une objection à priori.„

1°.— La première objection repose sur une théorie à priori, nullement sur des textes ou sur des faits, car on n'a pas l'ombre d'une preuve à apporter en faveur du sentiment des critiques ra-

tionalistes. Ces savants veulent, en effet, que les sacrifices n'aient été primitivement que des festins offerts à la divinité, mais auxquels les hommes prenaient part. Ils prétendent que c'est à une époque tardive seulement que la victime fut offerte en entier à Dieu et, par conséquent, détruite par le feu. Ceci arriva, dit-on, lorsque la conception de la divinité, en se développant, présenta Dieu comme un être terrible, puissant, infiniment élevé au dessus de l'homme, n'ayant aucun rapport avec les créatures.

Il est évident que, si cette conception était historiquement vraie, le Chélem aurait précédé l'Ôlâh, mais on n'a absolument aucune preuve à apporter à l'appui de cette théorie; et, à supposer que les choses se passassent ainsi aux temps patriarcaux, rien ne prouve qu'elles se passaient encore ainsi aux temps mosaïques. L'ordre aurait pu, en effet, être interverti alors, car tous les documents, que nous avons sur les temps mosaïques, à supposer que nous en ayons, nous donnent de Dieu exactement l'idée que nous en fournissent les temps suivants. Si on met de côté les figures anthropomorphiques, qui peuvent varier un peu dans les diverses parties de la Bible, il est certain qu'il n'y a aucune différence entre le Dieu du Pentateuque, le Dieu des Prophètes et le Dieu des derniers livres.

« Argument sans réplique. – L'Ôlâh et les prophètes du « VIIIe siècle »

2.– Peu importent, d'ailleurs, les considérations que nous venons de faire. Nous avons un argument sans réplique à opposer aux partisans de l'École dite critique, à savoir, le témoignage des prophètes du huitième siècle. Nous trouvons l'Ôlâh et le Chélem mentionnés dans les passages suivants des prophéties d'Osée, d'Amos, et de Michée.

Osée VI, 6. – « Je désire la miséricorde, dit Jéhovah, et non(1) » le sacrifice : Je préfère la connaissance de Dieu aux holocaustes. »

Amos V, 22 : « Si vous m'offrez des holocaustes et vos min'Hahs, » je ne les accepterai pas et je ne regarderai pas le Chélem de vos

(1).– Et non signifié évidemment « plus que le sacrifice », ainsi que l'indique la seconde partie de la phrase ; où il y a « proe », .—

„ (taureaux) engraissés.„ — Michée VI, 6. — « Avec quoi pré-
„ viendrai-je Jéhovah ? — Courberai-je mon genou au Dieu de la
„ hauteur ? — Le préviendrai-je avec des holocaustes, avec des veaux
„ d'une année ?„ —

Il suffit de lire ces passages sans parti pris, pour voir qu'ils n'appuient en aucune façon les théories de l'École dite critique. Ce sont les seuls que nous ayons rencontrés dans les prophètes du huitième siècle ; mais ils montrent que « ces prédicateurs de repentance » connaissaient l'« Ôlâh » et le « Chélem » et que ces deux espèces de sacrifice avaient alors à peu près la même importance relative, qu'elles ont conservée depuis. L'« Ôlâh » était le principal sacrifice. Le « Chélem » n'occupait qu'une place secondaire.(1) Dans les fragments Jéhovistes, on ne trouve rien qui aille contre ces conclusions. —

Par conséquent, même en nous plaçant sur le terrain choisi par l'École dite critique, nous arrivons à voir que sa première assertion est tout-à-fait dépourvue de fondement. Passons, dès lors, à la seconde.

« Le rituel, dit-on, des holocaustes, dont il est question dans
„ les anciennes parties de la Bible, ne concorde pas avec celui qui
„ est exposé dans le Lévitique I.

Titre deuxième

Le rituel de l'holocauste et les holocaustes de la Bible.

„ On néglige les assertions secondaires des critiques. „

1°. — Nous négligeons, au moins pour le moment, les assertions secondaires émises par les critiques contemporains, à savoir, qu'il n'est nulle part question d'un rituel révélé à Moïse,

---

(1). — Serait-il vrai, comme l'affirme A. Kuenen, que le « Chélem » est le sacrifice le plus fréquent, d'après le Deutéronome, que cela ne prouverait absolument rien. — Le plus fréquent n'est point toujours le plus digne. —

assertion contestable, mais sur laquelle nous passons. Prenons donc l'affirmation principale.

« Sacrifices dont il faut étudier le récit. »

2°.– Il ne peut évidemment être ici question que des sacrifices offerts durant la période qui sépare Moïse de l'époque de Josias, car c'est la réforme accomplie par ce prince, affirme-t-on, qui constitue la ligne de démarcation entre l'ancien et le nouveau système.

« Deux catégories d'holocaustes. »

3°.– Or, si on examine les sacrifices dont il est parlé durant cette période, on voit qu'on peut les ranger, tout de suite, en deux catégories.

« a) Holocaustes exceptionnels. »

a) La première catégorie est formée par ce qu'on peut appeler les sacrifices exceptionnels, offerts dans des circonstances extraordinaires, par conséquent, en dehors des règles qui régissent le rituel du tabernacle. Ce n'est pas évidemment sur de pareils exemples qu'on peut appuyer des objections. « Nous trouvons, dit A. Kuénen, une remarquable description d'un holocauste dans Juges VI, 19-21. Nous voyons, par I Sam. XIV, 34; I Rois XIX, 21, le peu de cas que l'on faisait quelquefois des rites des sacrifices, et II Rois V, 17, a évidemment le même sens. De plus, on ne donne à Naaman aucune indication sur la manière dont il doit faire ses sacrifices. Offrir le sacrifice en l'honneur de Jéhovah est, en effet, la principale et la seule condition (1). »

Ces quatre cas rentrent dans la catégorie dont nous parlons. Dans le premier, il s'agit du sacrifice de Gédéon (VI, 19-21); dans le second d'un sacrifice offert par Saül, alors qu'il était déjà rejeté de Dieu (I Sam. XIV, 34). Dans le troisième, il est question d'un sacrifice offert par Elisée dans des circonstances si extraordinaires (I Rois XIX, 20-21), qu'on ne peut pas dire s'il s'agit là d'un holocauste ou d'un sacrifice pacifique. La seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable. Enfin, dans le quatrième, on parle de Naaman. Il est parfaitement vrai, comme le remarque A. Kuénen, qu'on ne donne pas à ce payen converti un exemplaire sur pa-

---

(1).– A. Kuénen, The Hexateuch, p. 210-211.– Cf. J. Welhausen, Prolegomena, zur geschichte Israels, p. 54-55.–

pier vélin du Rituel Lévitique. Du moins, la Bible n'en dit rien; mais il y a des choses qu'on ne dit pas et qu'on peut légitimement supposer. Ainsi on peut supposer que Naaman, converti au culte du vrai Dieu, s'est enquis de la manière dont il devait le servir, et cette supposition est d'autant plus légitime que ce personnage a demandé — on nous le dit — une dispense pour assister aux sacrifices du dieu Rimmon, sans y prendre part (II Rois, V, 18). —

b) « Cas nombreux où « il n'est fait aucune « observation. »

b) A la seconde catégorie appartiennent les cas très nombreux où on dit simplement qu'on a offert des holocaustes, sans ajouter comment. Il est évident qu'on ne peut rien conclure de là.

« Affirmation des critiques. — Y avait-il un rituel des sacrifices au VIIIe siècle ? »

4°. — Mais ce n'est pas ce que font les partisans de l'École dite critique. Ils prétendent que les Prophètes et les anciens livres de la Bible n'attachent aucune importance aux rites du sacrifice, ou même qu'il n'y avait alors aucun rituel de fixé. Mais ce sont là évidemment des conclusions fausses ou exagérées. Il est certain, au contraire, qu'il y avait alors un rituel quelconque d'établi, car, on ne s'en rapportait pas uniquement à l'habitude, pour fixer les rites des sacrifices. C'est au moins l'opinion la plus vraisemblable; on pourrait même presque dire l'opinion certaine.

« Faits qui prouvent « l'existence d'un « rituel. »

5°. — En effet, là où il est parlé des enfants d'Éli et des crimes qu'ils commettaient, on insiste sur les irrégularités qu'ils se permettaient dans les sacrifices. Ils se servaient avant les autres, prenaient les morceaux qui leur allaient le mieux et c'est là ce qui les rendait odieux à Jéhovah comme aux simples fidèles (I Samuel II, 13-17). Qu'il y eut alors des prescriptions relatives aux sacrifices, c'est ce que supposent encore plus clairement, dans le même chapitre, les paroles du prophète envoyé à Éli, pour lui annoncer les malheurs qui allaient fondre sur sa race (I Samuel II, 27-34). Ainsi, il est dit que Jéhovah avait donné à la tribu dont Éli faisait partie, « tous les ichehs des enfants d'Israel » (I Sam. II, 28). Nous retrouvons là un mot connu dans le Deutéronome (Deut. XVIII, 1) mais dont la signification dernière ne peut-être comprise qu'en se reportant au Lévitique et aux Nombres.

C'est là, en effet, mais là seulement qu'on nous fait connaître ce que c'est qu'un « ichêh » (Exode XXIX, 18, 25; Lévitique, I, 9, 13, 17, etc. Nombres XVIII, 9-18). D'autre part, il est évident que, dans I Samuel, II, le mot « ichêh » n'indique pas, d'une manière générale, toute espèce de chair rôtie, car, si le mot « ichêh » avait cette signification générale, les enfants de Lévi n'auraient commis aucune irrégularité, en s'appropriant une partie quelconque des victimes. Qui peut le plus peut le moins. Il est donc bien évident que ces mots « tous les ichêhs » ont une signification spéciale, restreinte, déterminée et qu'ils indiquent une portion particulière, très connue par la loi ou par la coutume, de la victime sacrifiée. Un peu plus loin (I Samuel II, 35) Jéhovah est censé dire : « Je me susciterai un prêtre fidèle, qui agira conformément à mon cœur et à mon âme », c'est-à-dire, d'après le contexte général ; « je me susciterai un prêtre fidèle qui observera mes lois et mes prescriptions. » Mais comment Jéhovah pourrait-il parler de ses lois et de ses prescriptions, 1° si le rituel n'avait aucune importance à ses yeux, 2° si le rituel des sacrifices dépendait uniquement de la coutume ?

6°.– Il est évident que ce langage n'a pas de sens si le rituel est une chose de nulle importance, une chose que la coutume modifie perpétuellement. Ce passage n'est pas démonstratif d'une façon rigoureuse, en quelque sorte mathématique ; mais il est incontestable que le sens général de ce chapitre de Samuel est contraire aux assertions des critiques contemporains. « Conclusion contre les critiques contemporains. »

Non seulement celles-ci ne sont pas prouvées et ne reposent que sur des conceptions à priori, mais encore elles sont contre tout ce que les Livres Saints nous apprennent. Nous avons donc le droit de les rejeter purement et simplement.

Numéro deuxième

Du sacrifice appelé Chélem ou pacifique.

1°.– J'ai peu de choses à dire sur cette espèce de sacrifice, « Peu de choses à dire

« du Chélem. » en dehors de l'observation que j'ai faite précédemment, à savoir, qu'il n'est pas la forme la plus ancienne de l'acte sacrificial. Les critiques contemporains de l'École avancée prétendent, sans doute, le contraire, parceque, d'après leurs conceptions à priori, la forme du culte la plus ancienne était celle du repos, dans lequel l'homme, d'une part, et Dieu, de l'autre, étaient censés se rencontrer. Mais c'est là une théorie que les faits ne confirment aucunement, une théorie en faveur de laquelle on a grandement tort d'invoquer l'autorité du Deutéronome, et cela pour deux raisons : 1° parce que, dans le système des critiques, le Deutéronome est relativement moderne, et que par suite, suivant un principe très en honneur dans leur école, ce document dépose pour les temps où il a été écrit, nullement pour les temps antérieurs. On ne doit, dès lors, invoquer le Deutéronome que pour la fin du septième siècle avant Jésus-Christ, nullement pour les temps antérieurs. — 2° en outre, les textes du Deutéronome, même ceux du chapitre XII, ne prouvent pas ce qu'on veut leur faire dire. Il ne suit pas, en effet, des divers passages du Deutéronome, que le Chélem fut en 623-622 la principale espèce de sacrifice. — Il y a un minimum qu'on doit nous accorder, c'est que cela n'est pas dit en termes clairs et précis, et que cela ne suit pas, rigoureusement et en thèse générale, du Deutéronome.

„Le rite du Chélem „dans le Lévitique. „Son antiquité." 2°. — Les rites qui accompagnaient le chélem sont décrits dans le Lévitique, chapitre troisième, nulle part ailleurs, de telle sorte que, si on veut comprendre de quoi il s'agit quand les anciens livres parlent du chélem, il faut toujours se reporter là. C'est donc, en soi et à parler d'une manière générale, une présomption favorable à la priorité et à l'antiquité de ce passage du Lévitique ; car, s'il est possible, à la rigueur, que le rituel des sacrifices ait été d'abord constitué par la coutume et qu'il n'ait été mis par écrit que plus tard, ce n'est pas cependant l'hypothèse la plus vraisemblable. On conçoit difficilement : 1° qu'on n'ait mis par écrit le rituel que vers la fin de la vie d'Israel, après la captivité et à l'époque de la Restauration. — 2° que si les choses se sont passées de la sorte on en ait

perdu tout souvenir et 3° qu'on en soit venu à antidater le document, sans qu'il reste de trace, dans l'histoire, de toutes ces opérations successives.–

„Passages de la Bible où il est question du chélem.„

3°.– Pour refaire l'histoire du chélem ou sacrifice pacifique, il faut parcourir les passages suivants: Amos V, 22.– Juges XX, 26; XXI, 4.– I Samuel X, 8; XI, 15; XIII, 9.– II Samuel VI, 18; XXIV, 25.– I Rois III, 15; VIII, 63; IX, 25.– II Rois XVI, 13.–

a) „Le texte d'Amos.„

a) Ce sont là les documents les plus anciens où le nom de cette espèce de sacrifice figure. Une pareille liste suffit à renverser, de fond en comble, la théorie de l'École critique tout entière, car il est visible que, dans les temps les plus anciens, cette espèce de sacrifice était à peine connue. Prenons, d'abord, le passage le plus ancien, au dire des critiques modernes: « Je hais, est censé » dire Jéhovah dans Amos V, 21, je hais vos fêtes (Hagghêkem), » et je n'odore pas vos solennités (Âtserothêkem).– Si même » on m'offre des holocaustes (Ôloth) et des oblations (min'Hoth), » je ne les accepterai pas avec plaisir. Je ne regarderai pas le » sacrifice pacifique (chélem) de vos taureaux (engraissés).–

b) „Conclusions à tirer de ce texte.„

b) Si je ne me trompe, il suffit de lire de pareils textes pour voir s'évanouir, comme une vaine fumée, toutes les théories de ce qu'on appelle la critique. Le chélem ne vient évidemment qu'au second ou au troisième rang. C'est la seule fois qu'il soit nommé dans les prophètes du huitième siècle, la grande autorité de l'École critique, mais cette citation, seule, renverse toutes leurs théories.

„Usage reçu dans la Bible en parlant des sacrifices.„

4°.– J'ajoute que, dans tous les passages indiqués plus haut, le chélem est mentionné conjointement avec l'Ôlah ou holocauste, mais toujours au second rang. Généralement l'expression biblique est celle-ci: on offrit « des holocaustes (ôloth) et des » sacrifices pacifiques (chelâmim). » Dans un cas seulement les sacrifices pacifiques (chelâmim) sont mentionnés seuls. C'est lorsqu'il s'agit de l'intronisation de Saül: « Tout le peuple, lit-on » dans I Samuel, XI, 15, se rendit à Ghilgal et, là, à Ghilgal, » on établit Saül roi devant Jéhovah. On immola des victimes » pacifiques (Zebattim chelâmim) devant Jéhovah, et là, Saül se

réjouit beaucoup avec tous les Israélites.

Qu'on n'ait pas offert d'holocaustes, cette fois, ou du moins que le livre de Samuel n'en fasse pas mention, c'est ce qui se comprend sans peine. Les circonstances demandaient un sacrifice d'actions de grâces, plutôt qu'un holocauste.

„Examen de I Rois, VIII, 63-65." 5°. – Je ne mentionne pas I Rois, VIII, 63, où on ne trouve que le mot chelāmim, à propos des 22.000 bœufs et des 120.000 moutons que Salomon immole à l'occasion de la dédicace du temple; car on comprend pourquoi, il est question ici de sacrifices pacifiques. Il fallait bien, en effet, pourvoir à la nourriture de cette foule immense de peuple, qui était venue assister à ces fêtes, depuis Hamath jusques à Beerchéba. De plus, au verset 64, on lit ce qui suit : „ En ce jour là, le Roi sanctifia le milieu du „ parvis qui est devant la maison de Jéhovah (ou le temple), „ car il fit là l'Ōlāh, le MincHāh et (il offrit) les parties grasses (Hélebó) des Chelāmim (1). En effet, l'autel d'airain, „ qui est devant Jéhovah, était trop petit pour contenir l'Ōlāh, „ le mincHah, et les parties grasses des Chelāmim (I Rois, VIII, 64)."

„Conclusion pour ce qui regarde le chélem." 6°. – Inutile, ce me semble, de m'arrêter à commenter des passages aussi clairs et aussi explicites; je ne pourrais qu'affaiblir leur force et leur portée, sans compter que je perdrais mon temps et ma peine. Du reste, en dehors de la question de priorité et de dignité entre l'Ōlāh et le chélem, il n'y a pas de problème soulevé là-dessus dans l'École critique. Je passe donc, tout de suite, à un sujet plus controversé et plus sujet à contestation, aux sacrifices offerts pour les péchés volontaires et les péchés d'ignorance. –

Numéro troisième

Des sacrifices appelés Hattāth et Āchām

„Caractère exceptionnel." 1°. – Les deux sacrifices dont nous venons de parler,

(1). – Les parties grasses des victimes étaient généralement

« du Hattath et de l'Acham. »

l'Ôlâh et le Chélem, étaient les sacrifices normaux, en quelque sorte réguliers; ils constituaient l'essence même de la religion, dans la partie qui touche au sacrifice. Il ne faut donc pas s'étonner que leurs noms reparaissent plus souvent dans les documents; cela devait être et cela est en effet. Pour la même raison, il n'est pas étrange que les sacrifices dont nous allons parler reviennent moins souvent que les précédents; ils ne sont pas la règle; ils sont l'exception et répondent à des situations particulières. Par conséquent, les noms de ces sacrifices ne doivent revenir que de loin en loin, si tant est qu'ils reviennent même quelques fois.

« Rituel de ces sacrifices dans le Lévitique. »

2°.– Cette observation, qui se comprend d'elle-même, une fois faite, prenons les documents et remarquons, tout d'abord, qu'on trouve dans le Lévitique IV, V (1), le rituel relatif à ces deux espèces de sacrifices pour le péché volontaire ou involontaire; des prêtres, des chefs du peuple et des simples fidèles. Nous pourrions faire ici, à propos du Hattath et de l'Acham, l'observation que nous avons déjà émise plusieurs fois.

« Double sens du mot Hattath dans la Bible. »

3°.– Si nous prenons la première de ces deux espèces de sacrifices pour le péché, nous constatons, tout de suite, que le terme revient souvent dans la Bible; mais généralement il s'entend de l'acte moral et coupable. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'il se prend de l'acte destiné à expier la faute morale ou de la victime expiatrice.

« Sens du mot dans Osée IV, 8. »

4°.– Dans Osée IV, 8, il n'y a pas de doute que le mot Hattath ne doive s'entendre de toute autre chose que de la faute morale, surtout quand on prend ce verset avec le contexte. Dans les versets précédents, Jéhovah reproche aux Israélites de violer sa loi par ignorance, mais il fait retomber cette faute sur les

---

brulées sur l'autel.– Voir Lévitique III, 3. 4. 9, 10, 14; IV, 31, 35; VII, 25, 30, etc., etc..– On pourrait donc dire que ce passage des Rois vise le Lévitique.

(1).– Ici la capitulation de la Bible Hébraïque diffère un peu de celle de la Vulgate. Les chapitres IV–V de la première correspondent aux chapitres IV, V, VI, 1–7 de la seconde.–

prêtres, qui manquent à leurs devoirs, en n'instruisant pas le peuple. Voici de quelle manière il s'exprime : « Mon peuple, » dit Jéhovah dans Osée IV, 6, mon peuple demeure silencieux » (évidemment, parce qu'il ne sait que répondre à ceux qui le » poussent à l'idolâtrie), n'ayant pas la Science, parce que toi » (prêtre), tu as rejeté la science. – Aussi je t'empêcherai de » remplir devant moi les fonctions sacerdotales. Par-ce que tu as » oublié la Thorah (Loi) de ton Dieu, j'oublierai, moi aussi, » tes enfants. – 7. – Ils ont péché contre moi, tous (le peuple), tant » qu'ils sont [1] ; je changerai leur gloire en ignominie. – 8. – Ils » (les prêtres évidemment) mangeront le Hattath (la victime » pour le péché) de mon peuple et ils s'efforceront de le pousser » vers l'iniquité [2]. – 9. – Le prêtre ressemblera au peuple et je visi- » terai sur lui les voies de celui-ci et je ramènerai contre lui les cri- » mes du dernier. – 10. – Ils mangeront et ne se rassasieront pas ; » ils commettront la fornication (de l'idolâtrie évidemment) sans » s'arrêter, car ils ont abandonné Jéhovah pour garder (?) [3]. »

Ce passage d'Osée n'est pas dépourvu d'obscurité dans les détails, mais le sens général en est fort clair : Le peuple pèche, par-

---

(1). – Littéralement : suivant leur multitude ils ont péché contre moi. –

(2). – La seconde partie du verset 8 n'est pas très-claire, dans le texte original. La voici mot à mot : « Et vers le péché d'eux » (du peuple, sans aucun doute) ils (les prêtres ?) lèveront son âme. – La Péchito dit clairement : ܘܠܥܘܠܗܘܢ ܐܪܡܝܘ ܢܦܫܬܗܘܢ et vers leur iniquité ils ont jeté (ou appliqué) leurs âmes, c'est-à-dire que les prêtres s'appliquent par intérêt à faire pécher le peuple. – Les LXX sont beaucoup moins explicites : Καὶ ἐν ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν λήψονται τὰς ψυχὰς αὐτῶν. – Quant à la Vulgate, je ne sais trop le sens qu'on doit y voir : « Et ad iniquitatem eorum sublevabunt animas eorum. –

(3). – Le dernier mot hébreu לִשְׁמֹר est extrêmement vague. La Péchito l'omet. Les LXX le traduisent littéralement τοῦ φυλάξαι.

ce que le prêtre ne l'instruit pas, et le prêtre n'instruit pas le peuple, parce qu'il trouve son intérêt à le laisser pécher, car il mange son péché. (Osée, IV, 8).

5°.– On pourrait assurément, si on n'avait que ce seul passage, épiloguer sur cette expression „ manger le péché „ du peuple „ car on arriverait à lui trouver un sens quelconque, plus ou moins raisonnable ; toutefois, lorsqu'on sait qu'il a existé toute une série de sacrifices institués pour l'expiation du péché, il est difficile de ne pas voir, dans ces mots du prophète Osée, une allusion à ces sacrifices. Mais ce n'est pas tout, car la vraisemblance devient, pour ainsi dire, de la certitude, quand on sait que, dans le Hattath, ou sacrifice pour le péché, le prêtre avait une partie considérable de la victime (Lévit. VII, 1-8) et qu'il devait la manger, lui et sa famille. Par conséquent les prêtres qui, par leur négligence à instruire le peuple, faisaient pécher celui-ci, l'obligeaient à multiplier ses sacrifices expiatoires ; et le prophète pouvait bien leur reprocher d'agir ainsi par intérêt, parce qu'ils mangeaient les péchés d'Israel, c'est-à-dire, les victimes offertes pour expier les péchés. La concordance, entre la législation du Lévitique IV–V, VII et le langage d'Osée, est trop singulière pour qu'on n'y reconnaisse pas une allusion à un rituel déjà existant sur ce sujet.

„ Singulière concordance entre le langage d'Osée et le rituel du Lévitique. „

6°.– Un passage de Michée VI, 7, n'est guère moins significatif que celui d'Osée. Dans ce prophète, Israel est censé se dire à lui-même : « Avec quoi préviendrai-je Jéhovah ? – Courberai-je le „ genou au dieu de la hauteur ? le préviendrai-je avec des Ôlâhs (c'est- „ à-dire, des holocaustes), avec des vaches d'un an ? – Jéhovah accep- „ tera-t-il des milliers de moutons, des ruisseaux innombrables „ d'huile ? – Lui donnerai-je mon premier-né pour mon péché, le „ fruit de mon ventre pour le péché de mon âme (c'est-à-dire en „ victime expiatrice pour mon péché (Hattath)) ? „ – Le sens du mot Hattath semble être assez déterminé par le contexte. Il s'agit

„ Passage de Michée VI, 7. – Sa signification. „

La Vulgate de St Jérôme paraît avoir lu לְלֹא שְׁמֹר, avec la négation : in NON custodiendo.

bien, dans le Hattath, d'un sacrifice comme dans le Ōlāh. (1).

Ce n'est pas sans doute beaucoup, mais, si on fait attention à la nature très spéciale du sujet et si on songe à quel genre de littérature nous avons à faire, on comprendra que deux passages de ce genre sont suffisants, pour établir qu'au huitième siècle avant notre ère le rituel de ces sacrifices n'était pas inconnu.

„ Sens de II Rois XII, „ 17.– S'agit-il là „ d'amendes ?„

7°.– Enfin, dans le livre deuxième des Rois, chapitre XII, verset 17, nous lisons, à l'occasion des réparations que Joas fit faire au temple : « Quant à l'argent de l'Achām et à celui des Hattath, il „ ne fut pas apporté à la maison de Jéhovah. Il fut (donné) aux „ prêtres (II Rois, XII, 17). – Ce texte ne prouve pas, il faut l'avouer, l'existence d'un rituel, au moins directement, mais il la prouve indirectement, car il atteste qu'il y avait alors deux choses qui s'appelaient l'Āchām et le Hattath. Il est vrai qu'on ne nous dit pas, au juste, ce que c'était : on pourrait les prendre, si on n'avait que ce passage, pour des amendes, ou des offrandes en argent ; mais on n'a pas le droit, en bonne critique, d'isoler ainsi les termes : on est obligé de prendre les mots dans le sens que leur donnent le lexique et l'usage. Or, si nous nous plaçons sur ce terrain, qui

---

(1).– A. Kuenen (The Hexateuch, p. 211) prétend que, dans le passage de Michée, le mot Hattath signifie le péché et non la victime expiatrice du péché. Cependant J. Welhausen et son traducteur, Robertson Smith, (Prolegomena, p. 58) y voient bien le sacrifice pour le péché : « as atonement for my soul », comme une expiation pour mon âme. – Il est vrai, sans doute, que Kuenen traduit différemment à deux reprises différentes (The religion of Israel, I, p. 59 et 237) : « Shall y give, lit-on dans la traduction anglaise, my first „ born for my transgression, the fruit of my body for the sin of my „ soul ? », mais cette traduction n'est pas littérale, bien qu'elle ait le suffrage des réviseurs Anglo-Américains, des LXX, ὑπὲρ ἁμαρτίας ψυχῆς μου. – La Péchito a un sens assez singulier : « si je donne, dit-„ elle, mon premier-né, c'est un crime pour moi ; et (si je donne) le „ fruit de mon ventre, c'est le péché de mon âme. Le traducteur n'a pas

est le seul vrai, nous voyons, tout de suite, que les termes Hattath et Ācham sont des termes techniques. Ils indiquent une chose qui appartient aux prêtres; mais, de choses de ce genre, nous ne connaissons que les deux espèces de victimes expiatoires appelées Hattath et Ācham. On peut objecter, il est vrai, que, dans II Rois XII, 17, il est parlé d'argent et non de veaux ou de moutons, comme dans le Lévitique; mais il est facile d'expliquer cette circonstance, sans supposer une différence radicale entre les deux passages. L'argent, dont il est question dans les Rois, était évidemment destiné à procurer les victimes, que l'on devait offrir dans les sacrifices expiatoires.

„ Interprétation vraisemblable de ce passage. „

8°.– Cette interprétation est d'autant plus légitime qu'au dire des critiques contemporains le deuxième livre des Rois aurait été terminé et remanié, pour la dernière fois, vers l'an 560, c'est-à-dire, vers la fin de la vie d'Ezéchiel. Or, il n'y a pas l'ombre d'un doute, ainsi qu'on va le voir tout-à-l'heure, qu'à l'époque du prophète Ezéchiel, le Hattath et l'Ācham ne fussent deux sacrifices particuliers et très nettement déterminés. Nous avons donc toute espèce de raisons de penser que, dans II Rois XII, 17, il s'agit de véritables sacrifices et non pas de simples amendes, ainsi que l'affirment les critiques.

„ Un passage d'Isaïe relatif à la même question.– „ Sens vraisemblable. „

9°.– Je viens de nommer Ezéchiel, mais, avant d'aborder l'examen des textes que contiennent ses écrits relativement à notre sujet, je veux dire un mot d'un passage d'Isaïe.

Le chapitre XXX de ce prophète débute par un texte douteux, mais où je crois cependant voir une allusion au sacrifice du Hattath. „ Malheur à vous, fils rebelles, dit Jéhovah, qui „ faites des conseils (1) et ils ne sont pas de moi, qui répandez des

---

compris le sens [illegible]. La vulgate latine porte: „ pro peccato animae meae. „

(1).– Au lieu de עֵצָה conseil, dessein, ne faudrait-il pas lire עצר, ou עֲצָרָה, fête, solennité. Tout alors serait parfaitement d'accord dans le verset: „ Malheur à vous, fils rebelles, qui célé-„ brez des Fêtes, lesquelles ne sont pas de moi, qui versez des li-

„ libations et elles ne sont pas de mon esprit, pour ajouter péché „ sur péché (Hattath sur Hattath) ! „. Et vous descendez en „ Egypte, etc, etc. „

J'ai traduit ce passage aussi littéralement que cela m'a été possible, parce que, je le répète, il est un peu douteux. Cependant, j'incline à y voir une allusion au sacrifice expiatoire pour le péché. Il semble, en effet, d'après le contexte, que Jéhovah reproche aux Juifs leur conduite hypocrite : « Vous multipliez les „ fêtes et les sacrifices et vous allez, malgré cela, conclure des al- „ liances avec les Egyptiens. Il me paraît évident que, si les „ mots du milieu ולנסך מסכה ולא רוחי et vous répandez des libations, „ mais elles ne sont pas de mon esprit „, c'est-à-dire, ne sont pas inspirées par mon esprit, par un véritable esprit de piété et de religion ; il est évident, dis-je, que, si cette traduction est la vraie, les mots qui suivent doivent aussi s'entendre d'un acte de sacrifice, et non d'un acte moral : « Vous entassez victimes expiatrices „ sur victimes expiatrices „ et non pas « vous entassez péché sur „ péché. „ Or, tel est le sens que la Péchito a vu dans ce passage d'Isaïe, lequel alors est parfaitement clair, tandis que, sans cela, il est presque inintelligible. « Malheur, dit-elle, malheur aux „ fils rebelles, dit le Seigneur, qui font des desseins lesquels ne „ viennent pas de moi ; qui versent des libations (ܘܢܣܟܬܘܢ ܢܣܟܐ)[1] „ lesquelles ne sont pas de mon esprit, pour ajouter péchés sur „ péchés ! „ Je comprends cette traduction là, mais je ne comprends, ni les LXX, ni la Vulgate.[2]

„ bations, lesquelles ne (viennent) pas de mon esprit, qui entassez „ victimes expiatrices sur victimes expiatrices. „

(1). – En Syriaque ܢܣܟ ܢܣܟܐ ne peut pas signifier autre chose que « répandre des libations „ – Voici le texte de la Péchito dans Isaïe XXX, 1 : ܘܝ ܠܒܢܝܐ ܡܪܘܕܐ ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܕܥܒܕܬܘܢ ܡܠܟܐ ܘܠܐ ܡܢܝ
– ܘܢܣܟܬܘܢ ܢܣܟܐ ܕܠܐ ܡܢ ܪܘܚܝ : ܕܬܘܣܦܘܢ ܚܛܗܐ ܥܠ ܚܛܗܐ.

(2). – Les LXX traduisent de la manière suivante : Οὐαὶ τέκνα ἀποστάται, λέγει κύριος. ἐποιήσατε βουλὴν οὐ δι'

„Passages d'Ezéchiel „ qui ne présentent „ pas la moindre obscurité.„

10°.– Quoiqu'il en soit de ce passage d'Isaïe, il est certain que, dans Ezéchiel, les mentions du Hattath et de l'Ācham sont très nombreuses, si nombreuses mêmes qu'elles créent, au premier abord, une difficulté aux esprits superficiels. On se demande, en effet, en voyant Ezéchiel nous parler souvent de ces deux espèces de sacrifices expiatoires, si le rituel n'est pas né de son temps, car on ne comprend pas, sans cela, pourquoi il mentionne l'ācham et l'Hattath, tandis que Isaïe et Jérémie n'en disent rien ou presque rien.

a) „Pourquoi Ezéchiel mentionne „ ces sacrifices?„

a).– Il est certain que, de prime abord, cela semble favoriser la théorie des critiques; seulement, il ne faut pas réfléchir longtemps pour trouver la réponse à cette difficulté. Il est évident, en effet, qu'Ezéchiel occupe, dans la Bible, une position tout-à-fait spéciale, au point de vue du rituel. Seul il a tracé les lignes générales d'un rituel, à l'occasion de sa constitution religieuse, et, si ce prophète crée quelque difficulté à ce propos, c'est uniquement quand il faut déterminer la nature ou l'origine de ce rituel, et les rapports qu'il y a entre celui-là et celui du Lévitique.

b) Passages d'Ezéchiel „ à étudier.„

b) Voici les passages d'Ezéchiel, qui doivent être étudiés dans la question présente. Ezéchiel XL, 39; XLII, 13; XLIII, 19, 21, 22, 25; XLIV, 27, 29; XLV, 17, 19, 22, 23, 25.– Nous allons rapporter, d'abord, textuellement ces passages : ce sera le meilleur moyen d'élucider la question que nous traitons.

Parlant des lichekoth ou chambres disposées sous le portique de son futur temple, le prophète s'exprime ainsi :

Ezéchiel XL, 39 : „ Et dans le portique de la porte, il y „ avait deux tables, d'un côté, et deux tables de l'autre, pour im„ moler sur elles l'Ōlāh, le Hattath, et l'Ācham „.–

c) „ Sens de ces passages.„

c) Il ne peut pas y avoir de doute qu'il ne s'agisse là des mêmes sacrifices, dont le Lévitique nous entretient dans ses premiers chapitres. Ils se succèdent, d'ailleurs, dans le même ordre.– Plus loin, on lit ce qui suit : „ Ezéchiel XLII, 13. Et (Jé-

---

ἐμοῦ, καὶ συνθήκας οὐ διὰ τοῦ πνεύματός μου, προσθεῖναι ἁμαρτίας ἐφ᾽ ἁμαρτίας.–

„ hovah) me dit : Les lichekoth du nord et les lichekoth du sud, en
„ face du bâtiment séparé (ghezérah), seront les lichekoth du sanc-
„ tuaire. C'est là que les prêtres mangeront (voir Lévit. VI.9; VII,6),
„ eux qui offrent à Jéhovah les qodeché haqqodachim (c'est-à-dire,
„ les parties de la victime réservées à Dieu). C'est là qu'ils déposeront
„ les qodeché haqqodachim (Lévitique VI, 10, 18, 22; VII, 6), ainsi que le
„ mineHâh, le Hattath et l'Âchâm, parce que c'est un lieu saint.

Ici encore l'accord est parfait entre le Lévitique et Ezéchiel et il s'agit évidemment des mêmes choses. On ne parle pas de l'Ôlâh, parce qu'il était brûlé en entier. On ne dit rien, non plus, des victimes pacifiques, parce qu'elles revenaient, en grande partie, à ceux qui les offraient ou à la famille des prêtres toute entière.

Ezéchiel XLIII, 19: „ Tu donneras aux prêtres lévitiques(?)
„ qui sont de la race de Tsaddoq et qui approchent de moi, dit
„ Notre Seigneur Jéhovah, pour me servir, (tu leur donneras) un tau-
„ reau, fils du troupeau, pour le Hattath.

20.– „ Et tu prendras de son sang que tu répandras sur les
„ quatre cornes (de l'autel), sur les quatre angles du rebord et de la
„ balustrade, tout autour et tu l'expieras[1] (l'autel) et tu le purifieras.

21.– „ Et tu prendras le taureau, le Hattath, et on le brûlera
„ dans un lieu séparé de la maison, hors du sanctuaire.—

22.– „ Et le second jour tu offriras un bouc de chèvres[2], sans
„ défaut (littéralement parfait), en Hattath, et on expiera avec
„ lui l'autel, comme on l'a expié avec le taureau[3].

Il s'agit, dans ce passage d'Ezéchiel, de la consécration de l'autel des holocaustes. Si on tient compte des différences de temps, de lieux et de personnes, on arrivera facilement à reconnaître que Ezéchiel s'accorde avec le Lévitique VIII, 14 et suivants.

---

(1).– Hittet : Tu feras l'acte ou la cérémonie expiatoire.—

(2).– Cette expression revient fréquemment dans le Lévitique et les Nombres, et elle est caractéristique à cause de sa singularité.—

(3).– Nous traduisons toujours, aussi littéralement que nous le pouvons, le texte original, car, sans cela, on ne peut pas apprécier la force des textes.

Je ne m'arrête pas à Ezéchiel XLIII, 25, où il est question d'un « bouc de Hattath », c'est-à-dire, offert en Hattath ou en sacrifice pour le péché, pendant les sept jours de la consécration de l'autel. Continuons donc notre revue.

Ezéchiel XLIV, 27. — « Et, au jour de son entrée dans le sanctuaire et dans le parvis intérieur, pour servir dans le sanctuaire, le prêtre offrira son Hattath (c'est-à-dire, son sacrifice expiatoire), dit Mon Seigneur Jéhovah.

Ezéchiel XLV, 17 : « Au Naçi (ou prince), il appartiendra (de procurer) l'Ôlâh, le MinceHah, le Nécek, dans les jours de fêtes, pour les néoménies, pour les Sabbaths et pour toutes les fêtes de la maison d'Israel. C'est lui qui procurera le Hattath, le MincHah, l'Ôlâh, les victimes pacifiques, afin de faire propitiation en faveur de la maison d'Israël. »

« Conclusion pour ce qui regarde le sens d'Ezéchiel. »

11°. — Après cela, je crois pouvoir m'abstenir de rapporter les versets 19, 22, 23 et 25, où il est question encore de la première espèce de sacrifice expiatoire, des victimes qu'on y offrait et des cérémonies qu'on y faisait. Je ne m'arrête pas, non plus, à prouver qu'il s'agit bien là du sacrifice dont le Lévitique traite aux chapitres IV et V. Tout ce que je pourrais dire, en effet, ne ferait qu'obscurcir la clarté de ces textes. Inutile donc de s'appesantir davantage là-dessus.

« Ezéchiel est-il la source du Lévitique ou le Lévitique la source d'Ezéchiel ? »

12°. — Je me demanderai plutôt si Ezéchiel ne serait point la source où a puisé l'auteur du Lévitique. On se l'est demandé, en effet, et les membres de l'École critique n'ont pas hésité à adopter l'opinion affirmative ; mais je crois qu'ils se sont trompés, et voici les raisons qui me le prouvent.

« a) Le Lévitique n'a pas copié Ezéchiel purement et simplement. »

a) Il est évident, d'abord, que le Lévitique n'a pas copié purement et simplement Ezéchiel, car c'est un texte beaucoup plus développé ; c'est tout au plus si on retrouve, dans Ezéchiel, des allusions transparentes au Lévitique ; par conséquent, l'auteur du Lévitique n'aurait trouvé là que le germe de son traité.

« b) Ezéchiel est-il le premier rituel Judaïque ? »

b) Mais peut-on admettre secondement que Ezéchiel est le premier rituel Juif ? — Je ne le pense pas, car, s'il était le premier, il ne serait pas assez développé pour être compris, en particulier

en ce qui regarde le Hattath et l'Ācham. On ne trouve, en effet, aucune trace de ces deux espèces de sacrifices, soit dans le Deutéronome, soit dans le Livre de l'Alliance. Dans le système des critiques contemporains, Ezéchiel serait le premier qui en a parlé; et, c'est pourquoi il aurait dû les décrire sommairement, sous peine de n'être pas compris: il ne l'a pas fait cependant: aussi, nous pouvons conclure qu'avant le rituel d'Ezéchiel il existait un autre rituel, non pas seulement un rituel oral mais encore un rituel écrit.

J'ai touché déjà cette raison ailleurs (Tome II, page 335) et c'est pourquoi je n'y insiste pas davantage.

„Conclusion générale „pour ce qui regarde „Ezéchiel, l'Hattath „et l'Ācham.„

13°. — En résumé, Ezéchiel place l'Hattath et l'Ācham à côté de l'Ōlāh et des autres espèces de sacrifice. C'est donc que, depuis longtemps déjà, ces sacrifices étaient connus et reçus de tout le monde. Il n'y a donc pas à contester l'allusion de II Rois XII, 17; de Michée VI, 7; d'Osée IV, 8, ni peut-être d'Isaïe XXX, 1. —

Ce n'est, sans doute, pas beaucoup; mais, si on prend ces textes dans leur milieu et si on considère cet argument en union avec les autres, on le trouvera suffisant et tout-à-fait démonstratif. —

Je passe aux espèces de sacrifices d'ordre secondaire, au mineHah, au nécek.

Numéro quatrième.

Du mineHah et du nécek.

„Genre de sacrifice „dont il va être question.„

1°. — Il s'agit cette fois, non plus d'un sacrifice sanglant, dans lequel la chose offerte était un animal, mais d'un sacrifice consistant en farine, pain cuit, galette, ou bien d'une des cérémonies qui accompagnaient les principaux sacrifices, comme effusion de vin, surtout effusion d'huile.

„Sacrifice du min'Hah. „Az'karah.„ —

2°. — Le mineHāh, considéré comme sacrifice à part, est décrit dans le Lévitique, chapitre deuxième. Une partie de l'offrande, appelée l'Az'kārāh ou mémorial, était consumée sur l'autel; le

reste appartenait à Aaron et à ses enfants. C'est à cette partie du rituel Judaïque que se rattache l'oblation des pains de proposition, qui sont célèbres dans l'histoire.

Le sacrifice du nécek.

3°.- Le nécek indique surtout l'effusion d'huile ou de vin, qui accompagnait un certain nombre de sacrifices, comme on peut le voir dans plusieurs chapitres du Lévitique, surtout des Nombres, par exemple, Nombres XV, 4-10, 24, etc. C'étaient par suite des sacrifices ou des cérémonies secondaires : ils étaient impliqués dans les autres, comme l'accessoire est impliqué dans le principal.

Conséquences découlant de la nature de ces sacrifices.

4°.- Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner de ce qu'on n'en trouve point de mention dans la Bible, car la Bible, sauf quelques parties, n'est pas un livre de rituel. La partie historique, comme les Juges, Samuel et les Rois et la partie homilétique, comme les prophètes, n'a rien ou presque rien à faire avec les détails du sacrifice. C'est donc aller contre toutes les lois de l'ordre intellectuel et moral que de vouloir trouver là des allusions fréquentes, surtout des allusions détaillées aux pratiques minuscules du rituel.

Objection faite par les critiques contre le silence de la Bible.

5°.- On nous objecte, sans doute, que cette partie de la législation mosaïque est dite divine, aussi bien que l'autre, et que, par conséquent, on devrait la rappeler comme on rappelle l'autre, ce qui n'a pas lieu cependant. Par conséquent, on conclut que cette législation est d'origine relativement moderne et qu'elle a été simplement antidatée.

Seulement il est facile de répondre à cela, en disant que les conclusions ne suivent pas des prémisses.

Accordons que la législation rituelle du Pentateuque est divine, comme l'est la législation du Décalogue ou du Livre de l'Alliance, suit-il d'abord de là qu'elle est divine au même titre?- Evidemment non, car il faut distinguer ici la législation divine positive de la législation divine nécessaire, de la législation qui est divine par sa nature même. Or, il n'y a pas de doute que la législation rituelle du Pentateuque est seulement divine d'une manière positive, à supposer même qu'elle le soit, dans tous les détails.

Par conséquent, elle doit être rappelée moins souvent que

la loi divine par nature, parce qu'elle est d'une importance très-secondaire. De plus, comme celle-ci est rarement rappelée en détail, comme les allusions qu'on y fait sont générales et conçues sous des termes génériques, on ne peut pas exiger davantage pour les lois divines positives. On peut, au contraire, supposer que les mêmes termes génériques, qui rappellent la loi divine par nature, rappellent aussi la loi divine positive. Il peut au moins en être ainsi. En tous cas, l'absence de fréquentes allusions à la loi divine positive ne conclut rien contre elle. L'argument tiré du silence, qui n'est jamais très fort, conclut encore moins dans ce cas que dans tout autre. —

„Observation sur le „sens primitif des „mots min'Hah „et nécek.„

6°. — Ces observations une fois faites, examinons si on ne trouve point, dans la Bible, des allusions au Min'Hah et au nécek.

Les deux termes, bien qu'appartenant au rituel et indiquant κατ' ἐξοχήν des sacrifices ou deux cérémonies des sacrifices, avaient cependant, à l'origine, une signification commune.

„Cas divers qui peuvent se présenter.„

7°. — C'est pourquoi il peut se présenter trois cas: 1° le cas où les termes ont leur signification commune. Ce sont des substantifs communs, et alors min'Hah indique un don quelconque, le tribut payé par des vassaux, même une simple offrande. 2° dans le second cas, la signification du terme peut-être incertaine, ou bien parceque le contexte n'indique pas suffisamment s'il s'agit d'un don, d'un tribut, d'une offrande sacrée; ou bien parce que, alors même qu'il soit certain qu'il s'agit d'une offrande sacrée, on ne voit pas que ce soit précisément le sacrifice décrit dans le Lévitique. — 3° enfin, dans le troisième cas, la signification est bien déterminée. Il s'agit clairement et uniquement d'un sacrifice ou d'une cérémonie des sacrifices. —

„Faits reconnus et „faits contestés.„

8°. — Les deux termes se présentent, dans la Bible, très-souvent, dans la première signification, tous le monde l'avoue. On les rencontre même dans la seconde; on le reconnaît encore; mais on nie qu'on les rencontre dans la troisième; ou, si on les y rencontre, on prétend que c'est seulement à une époque moderne, postérieurement à la captivité, postérieurement à l'époque où il est certain

que le Pentateuque existait tel que nous l'avons aujourd'hui. Mais il n'y a pas l'ombre d'un doute que cette dernière assertion ne soit fausse et complètement fausse.

8°.– Voici une liste de passages, où les deux termes sont certainement pris dans une signification ritualistique, analogue ou identique à celle qu'ils ont dans le code sacerdotal. « Liste des passages « où les termes ont « une signification « ritualistique. »

Minchah.– Voir Amos V, 22, 25.– Joel, I, 9, 13; II, 14.– Isaïe XIX, 21 (Cf. I, 13).– Jérémie XIV, 12; XXXIII, 18.– Ezéchiel, passim. surtout XLV et XLVI, 5.7, 11. 14, 15, 20, etc., etc.– Juges XIII, 19, 23; I Rois VIII, 64; II Rois XVI, 15.– Nécek.– Osée IX, 4.– Joel, I, 9, 13; II, 4.–

Le nécek, on le voit, est moins souvent mentionné que le mincHah et cela devait être, parce que c'était une cérémonie tout-à-fait secondaire, tandis que le min'Hah était une espèce de sacrifice. Le nécek accompagnait presque toujours le min'Hah et il n'est, en effet, jamais nommé dans la littérature hébraïque, en dehors du Pentateuque, sans que le min'Hah soit aussi mentionné, à côté de lui.– Celui-ci, au contraire, est très souvent nommé tout seul.

9°.– Nous ne pouvons pas rapporter tous les passages ci-dessus, parce que cela nous prendrait beaucoup de temps et un temps inutile. Contentons-nous seulement de faire quelques observations. « Observations générales sur ces « passages. »

a). Il est, d'abord, bien évident que, dans le rituel d'Ezéchiel, le mincHah est le même mincHah que celui du code sacerdotal ou un min'Hah du même genre. Il suffit de comparer, au hasard, quelques versets d'Ezéchiel avec quelques versets du Lévitique. a) « Ezéchiel connaît « certainement le « min'Hah et le « nécek. »

« Et le jour de la néoménie (il offrira) un taureau sans défaut,
» avec six agneaux et un mouton, tous également sans défauts.
» (Il offrira) aussi un éphah avec le taureau, un éphah avec le
» mouton et il fera le min'Hah. Pour les agneaux il offrira ce
» que trouvera sa main, (il offrira) un hin d'huile par Ephah
» (Ezéchiel XLI, 6-7). » Voici maintenant un passage des Nombres, qui a rapport à peu près au même sujet. « Le jour du com-

„ mencement du mois, vous offrirez en holocauste à Jéhovah, deux „ taureaux fils du troupeau, un mouton, sept agneaux âgés d'un „ an et sans défaut – (Vous offrirez) trois dixièmes de soleth (fa-„ rine) pétrie dans de l'huile, en min'Hah, par taureau, et deux „ dixièmes de soleth pétrie dans de l'huile par mouton. (Nom-„ bres XXVIII, 11-12). – Inutile de nous arrêter à faire ressortir les points de ressemblance entre ces textes. Comme nous l'avons dit déjà bien souvent, la question qui se pose toujours entre Ezéchiel et le Code sacerdotal n'est pas celle de la similitude, c'est celle de la priorité. Est-ce au Code sacerdotal qu'Ezéchiel a emprunté ses idées, ou bien est-ce Ezéchiel que les auteurs du Code sacerdotal ont pris pour modèle ? – Nous avons dit précédemment qu'à nos yeux il n'y a pas l'ombre d'un doute que le Code sacerdotal ne soit la source qu'Ezéchiel reproduit plus ou moins scrupuleusement. Inutile de revenir là-dessus.

Ezéchiel ne parle pas certainement d'une chose inconnue à ses contemporains en traitant du min'Hah, sans quoi il en aurait parlé plus en détail. Il existait donc, avant lui, un rituel très connu; rituel traditionnel, si on le veut à la rigueur, mais très probablement un rituel consigné par écrit. Il s'agit de savoir à quelle époque il remonte et si on en trouve des traces dans les temps les plus anciens. Or, il n'y a pas de doute qu'il ne faille répondre à cette question d'une manière affirmative.

b) „ Ces mots ont le „ même sens partout ailleurs „

b). – En effet, si nous consultons les passages cités plus haut, il est bien évident que les deux termes ont déjà la même signification dans presque tous, même dans tous. Ainsi ils ont cette signification dans Jérémie, où il est dit (XIV, 11-12): Et Jéhovah me dit: „ n'intercède pas pour ce peuple, car ils jeûneront „ et je n'écouterai pas leurs cris; ils offriront des Ôlah et des „ min'Hahs et je ne les accepterai pas. „ Ces mots ont encore le même sens dans Jérémie XXXIII, 18, dont quelques critiques contestent l'authenticité, à tort suivant moi. Ils ont le même sens dans Isaïe XIX, 21: „ Et les Egyptiens connaîtront, en ce jour-là, „ Jéhovah; ils lui feront des sacrifices et des min'Hahs; ils of-

„feront des voeux à Jéhovah et ils les accompliront.„ Inutile de mentionner ce clérical renforcé qu'on appelle Joel: « Le min'Hah „ et le nécek ont disparu de la maison de Jéhovah; les prêtres „ qui servent Jéhovah sont dans le deuil (Joel, I, 9.– voir encore 13, „ et II, 14).„ Je passe, tout de suite, à Amos qui s'exprime ainsi (V, 21-22): « Je hais et je rejette vos fêtes; je ne me complais „ pas dans vos solennités.– Que dis-je? Si vous m'offrez des „ ôlahs et vos min'Hahs, je ne les recevrai pas avec plaisir, „ je ne regarderai même pas le chélem de vos (taureaux) en„ graissés.„ Il est donc bien clair qu'au huitième et au neuvième siècle le min'Hah était connu et usité dans le sens où le prend le Lévitique. On trouverait la confirmation de ce que dit Amos dans les Juges XIII, 19, 23, qui sont, d'après les savants contemporains, du même temps que les plus anciens parmi les petits prophètes. Je ne crois pas, en effet, que le terme min'Hah ait là une signification différente de celle qu'il a dans le Code sacerdotal: « Manué prit un chevreau de chèvres (1) et le min'Hah et il le „ plaça sur le rocher, etc. (Juges XIII, 19. Cfr. 23).

10°.– Je le répète: Je ne crois pas que les affirmations des critiques soient conformes aux textes que nous avons, mêmes rangés comme ils le veulent suivant l'histoire littéraire qu'ils reconstruisent à leur façon. Toutes leurs assertions reposent sur des conceptions à priori: ni les faits, ni les textes ne les justifient.– Par conséquent, l'école critique, à laquelle seule incombe l'«onus probandi», échoue dans ses efforts. Sa tentative est non avenue.

« Conclusion contre les assertions de l'École dite critique. »

11°.– Nous avouons toutefois que, si nous n'avions pas la tradition Judéo-Chrétienne et l'ensemble des arguments généraux appuyant la haute antiquité du Pentateuque, nous n'aurions pas, dans les textes examinés précédemment, de quoi rapporter le min'Hah et le nécek, soit à Moïse, soit au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne. Ces deux questions sont

« Aveu que nous devons faire malgré cela. »

---

(1).– Voir l'observation que nous avons faite précédemment.–

indépendantes de tout ce que nous venons de dire, car tout ce que nous venons de dire ne fait qu'établir une présomption, soit en faveur de la haute antiquité des rites du minchah et du néceh, soit en faveur de leur origine mosaïque.

Ils figurent dans les documents les plus anciens, et il y a alors lieu de se demander qui les a institués, si ce n'est pas Moïse ? — Pourquoi ne veut-on pas que Moïse les ait institués, puisque la tradition la plus reculée ne nomme personne en dehors de lui, et qu'il est la source d'où tout semble découler ? Certainement cette opinion est, de beaucoup, la plus raisonnable qu'on puisse émettre en cette matière.

Numéro cinquième.

Du rite de l'encensement.

L'École critique fait, à propos de ce rite, une difficulté générale, à savoir, que le Code sacerdotal ne peut pas être de l'époque Mosaïque, puisque, ajoute-t-elle, l'histoire ne mentionne jamais, ni l'autel de l'encensement, ni l'encensement lui-même, deux choses cependant, qui occupent une grande place dans le rituel Israélite. C'est pourquoi nous devons ici examiner trois questions : 1° la place qu'occupe l'encensement dans le rituel, 2° l'histoire de l'autel des parfums, 3° l'histoire de l'encensement lui-même. — De là trois titres.

Titre premier.

De la place de l'encensement dans le rituel hébraïque.

„Exagération commise par les critiques.

1°. — Les partisans de l'École dite critique sentent si bien la faiblesse de l'argument qu'ils veulent tirer de là, qu'ils exagèrent manifestement le rôle que l'encensement occupe dans le

rituel Juif. Si on prenait ce qu'ils disent au pied de la lettre, il faudrait considérer l'encensement comme la chose principale dans le culte Israélite ; „ car, dit J. Welhausen, l'encensement est le privi- „ lège du grand-prêtre, dans le rituel du jour de l'expiation, le seul „ jour où Aaron doit en personne accomplir les fonctions sacerdota- „ les ; l'encensement occupe, ce jour-là, une place proéminente. Il „ a même un caractère sacré dangereux, car les fils d'Aaron meu- „ rent pour ne pas s'être servis du feu commandé. C'est encore la „ cause de la mort des Lévites partisans de Coré qui n'avaient pas „ le droit d'encenser, tandis que, dans les mains du véritable grand- „ prêtre, il devient le moyen de calmer la colère de Jéhovah et „ d'arrêter le fléau. „ (1) – Conclusion : si cet encensement était une institution d'origine mosaïque, quelqu'un en aurait certainement parlé, avant l'époque de la captivité.

Côté étrange de la législation ritualistique du Pentateu–

2°.– Il serait puéril de disconvenir qu'examinés au point de vue de la simple raison certains détails signalés par Welhausen „ ne soient très étranges, au moins de prime abord. On se demande „ en effet, comment des peines si cruelles ont pu être infligées – „ que „ pour des fautes en apparence si légères, et on arrive à conclure qu'il y a défaut de proportion entre la faute commise et son châtiment.

Mais il faut, d'abord, remarquer que cette observation n'atteint pas seulement l'histoire de l'encensement, elle atteint encore beaucoup d'autres choses dans la religion et l'histoire Israélites. Ainsi le violateur du Sabbath, qui a ramassé un peu de bois mort au désert, est lapidé (Nombres XV, 32-36), Achan, qui a soustrait une partie du butin fait sur l'ennemi, subit la même peine (Josué VII, 1–26). Une multitude de fautes en apparence assez légères sont passibles du même châtiment. Par conséquent, nous le répétons, l'objection que les critiques veulent tirer du silence gardé sur l'encensement, ils devraient la renouveler à propos du silence gardé sur une multitude d'autres prescriptions mosaïques.

---

(1).– J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, 1886, in-8°, p. 67.–

Si le silence prouve dans un cas, il doit aussi prouver dans l'autre. La vérité suivant nous est qu'il ne prouve dans aucun cas, car sans cela, il aurait fallu que les historiens, au lieu d'écrire l'histoire, et les prédicateurs, au lieu d'enseigner la justice, la miséricorde et la piété, employassent leur temps à faire des commentaires sur le rituel Judaïque, ce qui est absurde et porte déjà en soi sa propre condamnation.

Par conséquent, l'objection, qu'on veut faire sur ce point, ne prouve absolument rien. La peine de mort intimée ou subie ne démontre pas que l'encensement eût une importance plus grande qu'autre chose, puisque la même peine a été infligée pour beaucoup de fautes qui nous semblent aujourd'hui des peccadilles.

„Les différences de temps „et de milieu expliquent cette législa„tion.„

3°.– La vérité est que nous ne tenons pas assez compte de la différence des temps, de la différence du but, de la différence des hommes et de la différence des moyens à employer.

Quand on voit que le but était de conserver la vraie religion dans un peuple et quand on sait que ce peuple, naturellement porté à l'idolâtrie, était environné de nations plongées dans le polythéisme le plus grossier, on comprend que Dieu l'ait soumis transitoirement à un régime draconien. L'importance et la grandeur du but légitiment une sévérité qui, dans d'autres temps, dans d'autres milieux et avec d'autres hommes, nous paraîtrait excessive. Mais ce n'est point tout ce qu'il y a à dire: il faut ajouter encore que des actes, qui, commis isolément, sont peu de chose deviennent, au contraire, très graves, quand il y a scandale, et quand ils se transforment en coutume générale. La violation du Sabbath par une personne, pour des raisons même illégitimes, n'est pas grand chose; mais la violation du Sabbath, quand elle est générale dans un pays, est certainement un très mauvais symptôme, au point de vue moral et religieux. Ce que nous disons de la violation du Sabbath, au point de vue social, il faut le dire des prescriptions du rituel en général. Elles semblent petites, mesquines, presque puériles, si on les prend isolé-

mont et à part, mais elles ne sont, ni puériles, ni mesquines, si on les envisage d'un regard d'ensemble. Et de même que Dieu a puni de mort le violateur du Sabbath, de même a-t-il puni de mort, et les fils d'Aaron, et les partisans de Coré, parce que, s'il ne l'avait point fait au moment où la religion d'Israel se fondait avec sa forme et ses caractères propres, c'en était fait d'elle à tout jamais.

Conclusion préliminaire relative à l'encensement.

4°.– Il nous paraît donc évident que les critiques de l'École de Welhausen raisonnent à faux ou exagèrent notablement la difficulté qu'ils font sur ce point. S'ils avaient raison de tirer du silence gardé sur l'encensement les conclusions qu'ils proposent, ils pourraient tirer celles-ci de n'importe quoi. La conséquence légitime qui découlerait de leur raisonnement, c'est que la Bible tout entière ne devrait être qu'une continuelle répétition du Pentateuque.– Mais cette conséquence est absurde.– Passons maintenant à l'examen des faits qu'allèguent les critiques de l'École Evolutioniste.

Titre deuxième

Histoire de l'autel de l'encensement.

Les prescriptions relatives à l'autel de l'encensement, dans l'Exode.

1°.– On a révoqué en doute l'existence de l'autel de l'encensement, en s'appuyant sur un fait en apparence certain. On a dit: « La description de l'autel de l'encensement n'est pas à la place » qu'elle devrait occuper régulièrement. Elle est placée au com-» mencement du chapitre XXX de l'Exode, versets 1-10, alors que » les analogies voudraient qu'elle fût mise dans le chapitre XXV, » au milieu ou vers la fin.– Par conséquent, conclut-on, ce déplace-» ment trahit une addition postérieure et relativement moderne. »

Explications diverses qu'on peut donner du fait.

2°.– Nous avons déjà examiné le fait sur lequel s'appuie toute l'argumentation des critiques (Tome I, p. 37), et montré que cette transposition est peut-être due à la forme qu'avaient primitivement les livres. La matière pour écrire étant très rare, on écrivait les sections des ouvrages sur de petits morceaux de cuir, de bois, ou

de parchemin et, par suite, rien n'était plus facile que d'en déplacer une. Il est possible encore que l'auteur ait voulu rapprocher la description de l'autel des parfums, de celle des parfums eux-mêmes. Les deux descriptions se trouvent aujourd'hui dans le chapitre XXX de l'Exode; mais le Pentateuque Samaritain semble indiquer qu'autrefois, dans quelques exemplaires, la description de l'autel des parfums venait à sa place normale, puisqu'il la présente encore là. —

« Fausses conséquences qu'on déduit du ce fait, » déplacement d'Exode XXX, 1-10. »

3°. — Quoiqu'il en soit de l'explication qu'il faut donner de ce fait, nous observerons que les conclusions qu'on en tire sont manifestement erronées; car l'autel des parfums est mentionné ailleurs, et même très souvent, dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Par conséquent, si l'Exode XXX, 1-10, n'est qu'une interpolation moderne, ainsi que l'affirment J. Welhausen et A. Kuénen (1). Tous les autres passages (Exode XXX, 27; XXXI, 8; XXXV, 15; XXXVII, 25-28; XL, 5, 26-27; Lévitique, IV, 7; 18; Nombres IV, 11) sont également des interpolations; et, comme, dans les six derniers passages de l'Exode où il est question de l'autel des parfums, celui-ci est placé régulièrement, on ne peut pas dire que le seul passage (Exode XXX, 1-10), où il semble mal placé, soit une inadvertance de l'auteur; car un auteur, qui fait six interpolations très correctes, ne peut pas se tromper grossièrement dans la septième. Il a évidemment étudié son affaire et il sait ce qu'il fait. Par suite, Exode XXX, 1-10, est, ou une inadvertance de copiste, ou un déplacement voulu par l'auteur pour la seconde raison que nous avons énuméré plus haut. Cette conclusion nous semble absolument inattaquable.

« Raisons qui démontrent l'authenticité de cette section. »

4°. — Mais ce n'est là qu'une partie des raisons que l'on peut faire valoir pour défendre l'authenticité de ce passage de l'Exode.

« a) Pas d'ambiguité avec un autel unique, »

a) En effet, si les versets Exode XXX, 1-10 étaient une interpolation pure et simple, il n'y aurait eu en fait qu'un seul autel, dans le rituel Judaïque, et, par suite, il eut été absolument inutile d'ajouter à cet autel un épithète quelconque, puisque, par son uni-

(1). — J. Welhausen, Prolegomena, p. 64-65. — A. Kuenen, The Hexateuch, p. 74-75, 86-87, 312. —

cité, il aurait été suffisamment distingué de tout le reste. Quand on aurait parlé de « l'autel », tout le monde aurait compris ce dont il était question. Il n'y aurait pas eu de place pour l'ambiguité.

b). Diverses appellations appliquées „aux deux autels„

b) Mais ce n'est point là ce qui a lieu, car l'autel qui se trouve dans le parvis est généralement désigné par trois termes, qui ont leurs correspondants dans ceux par lesquels on désigne l'autel placé dans le Saint. Il est connu de tout le monde que l'autel du parvis est appelé de ces trois façons différentes : 1° l'autel des holocaustes, 2° l'autel d'airain, 3° l'autel du parvis. Les deux premières appellations sont usuelles; la troisième se présente quelquefois. Or, aux trois appellations de ce premier autel, en correspondent trois autres, pour désigner l'autel du sanctuaire. On l'appelle : 1° l'autel d'or, 2° l'autel des parfums, 3° l'autel du sanctuaire. – Les deux premières appellations, la seconde surtout, sont usuelles; la troisième se déduit du contexte. Par conséquent, ce sont là tout autant de passages où il aura fallu pratiquer des interpolations. Ceux relatifs à l'autel des parfums ne sont pas très nombreux, parce que celui-ci n'est pas très souvent nommé dans la Bible, mais celles relatives à l'autel des holocaustes sont par contre très multipliées. Peut-on admettre raisonnablement cette série d'interpolations ?– Je ne le pense pas.

Pourquoi l'autel des parfums est-il moins souvent „nommé que l'autre?„

5°.– D'autre part, que l'autel des parfums ne soit pas nommé fréquemment dans la Bible, c'est ce qui ne doit étonner personne, parce que cet autel jouait relativement un rôle secondaire et peu populaire. Le grand autel, l'autel κατ' ἐξοχήν, était celui du parvis, l'autel des holocaustes, car c'est là que s'accomplissaient tous les sacrifices; c'est celui en particulier auprès duquel la foule avait accès. On comprend donc que le nom de cet autel revienne souvent dans les livres sacrés hébreux, à propos des sacrifices.–

„Passages où il figure expressément„

6°.– Est-ce à dire cependant que l'autre ne soit jamais mentionné dans les Livres Saints ?– Assurément non, mais il l'est incontestablement beaucoup moins que le précédent. Non-seulement les Macchabées (I Macch. I, 23; IV, 49; II Macch. II, 5) le connaissent, mais le Chroniqueur (I Chroniq. VI, 34;

XXVIII, 18; II Chroniq. IV, 19; XXVI, 16, 19) le dénomme par ses deux appellations d'autel des parfums (4 fois) et d'autel d'or (1 fois, II Chroniq. IV, 19). Il est vrai, sans doute, que, d'après les critiques contemporains, les Chroniques exposent, non le rituel ancien, mais le rituel usité de leur temps. Seulement je crois que cette assertion n'est guère dans les vraisemblances historiques. A une époque comme celle de la Restauration, à une époque essentiellement conservatrice et traditionnelle, on aurait difficilement innové sur un point aussi important. Cela est d'autant plus vraisemblable que déjà Ezéchiel parle d'un autel d'airain (Ezéch. IX, 2), ce qui suppose un autel d'un autre métal; mais on n'en connaît pas d'autre et on n'en a jamais connu d'autre que „l'autel d'or ou des parfums.„ Il faut ajouter enfin que les Rois, à propos de la consécration du temple de Salomon (I Rois VI, 20-22; VII, 48; VIII, 64), mentionnent expressément, soit l'autel d'or, soit l'autel d'airain, et qu'il est visible que tous les deux occupent des positions différentes et sont affectés à différents usages. C'était, il faut le dire, le cas ou jamais de nous parler de ces deux objets dans un récit qui, sans être minutieux, est cependant assez détaillé. On voit, en effet, qu'on n'y a point manqué. A propos encore de l'impie Achaz, qui, opéra dans le culte de Jéhovah quelques innovations, on parle de l'autel d'airain (II Rois, XVI, 14,15) et on le qualifié même „de grand autel„, peut-être par opposition à l'autel des parfums, qui était, en effet, relativement parlant, fort petit (Exode XXX, 2).-

Quand j'ai tout cela présent à l'esprit, j'avoue que je n'hésite guère à reconnaître que l'autel des parfums a existé réellement, avant l'époque de la Restauration. Je suis très heureux de voir que Delitzsch et Dillmann font comme moi.

„Comment expliquez „le silence du Lévitique XVI?„

7°.- Quant au silence que le Lévitique XVI, paraît garder sur l'autel des parfums, il est évident, par le contexte même, qu'il ne s'agit point partout d'un seul et même autel, car la cérémonie, qui commence à l'autel des holocaustes, par conséquent dans le Parvis (Lévit. XVI, 11-12), se continue dans le saint des

saints et le saint, et s'accomplit là presque en entier. L'autel, dont il est question au verset 18-20, n'est plus évidemment l'autel des holocaustes; c'est un autre autel, lequel est dans le sanctuaire. Je reconnais que cela aurait pu être dit d'une façon plus claire, mais, s'il y a quelque obscurité pour nous, je pense qu'il n'y en a jamais eu pour les Juifs et pour les Israélites, surtout après le verset 10 d'Exode XXX: « Et Aaron fera propitiation sur ses cornes (les cornes » de l'autel des parfums), une fois chaque année, avec le sang du » Hattath de l'expiation. – Une fois chaque année il fera propitiation » sur cet autel, dans vos générations; c'est un saint des saints (une » chose très sainte?) pour Jéhovah. »

Je n'ignore pas que, d'après A. Kuénen, Exode XXX, 10, « n'est » qu'un supplément aux rites prescrits dans Lévitique XVI[1] »; mais je ne suis pas convaincu de la vérité de ce qu'il affirme, et cela pour deux raisons: 1° parce que, celui qui a pratiqué une interpolation dans l'Exode XXX, 10, pouvait, tout aussi bien et même mieux, pratiquer une interpolation dans le Lévitique XVI, 18-20. Il n'avait qu'à ajouter là le mot que Kuénen regrette de ne pas y voir: « hagq°toreth » ou « hazzāhāb », ce qui nous aurait indiqué que nous avions à faire à l'autel « des parfums » ou à l'autel « d'or ». Cette interpolation – si on a dû en pratiquer une pour éclaircir le sens – était la bonne, et je ne comprends point qu'on ne l'ait point faite, si on a réellement ajouté, après coup, le verset 10 dans Exode XXX. – 2° ensuite je comprends très bien la présence d'un verset comme celui dont je viens de parler, dans le chapitre XXX de l'Exode; car, de même qu'on nous a fait connaître l'usage qu'on doit faire de l'autel des holocaustes (Exode, XXIX), de même est-il convenable qu'on nous fasse connaître l'usage qu'on fera de l'autel des parfums. Or, c'est précisément ce dont l'auteur s'acquitte aux versets 7-10 du chapitre XXX de l'Exode. Après avoir décrit la structure de cet autel (Exode XXX, 1-6), on nous dit l'emploi qu'on en fera, tous les jours (ỳ. 7-8),

---

(1). – A. Kuénen, The Hexateuch, p. 75 et 87. –

l'emploi qu'on n'en fera pas (X.9), et enfin les rites qu'on y célébrera annuellement. Tout cela n'est-il pas très-logique?— Puisqu'on avait abordé la question de l'emploi du meuble, pouvait-on s'abstenir d'indiquer, au moins par un mot, la grande cérémonie qui aurait lieu, sur cet autel, annuellement?— Je ne le crois pas et c'est pourquoi je pense autrement que Kuénen sur ce point secondaire.

„Conclusion relativement à l'existence de l'autel des parfums."

8°.— Quand je considère le rôle relativement effacé que joue l'autel des parfums, je ne puis pas m'empêcher de trouver les quatre ou cinq mentions que les livres anciens font de lui pleinement suffisantes pour établir son existence. Les interpolateurs ne font pas, en général, leur œuvre avec autant de perfection: on peut les prendre sur le fait, tandis que celui qui a pratiqué celle-ci, dans l'hypothèse, est imprenable. Je trouve donc que les textes et les faits sont, en somme, beaucoup plus favorables à l'opinion traditionnelle qu'à la théorie des critiques.

Titre troisième

Histoire de l'encensement.

„Procédé radical adopté par A. Kuénen et ses amis."

1°.— A. Kuénen était encore généreux: il nous faisait grâce de l'encens et de l'encensement, mais il agissait plus radicalement: il supprimait purement et simplement l'autel des parfums. Par conséquent, il n'y a plus de lieu pour encenser. A quoi bon, dès lors, s'occuper de l'encensement?— J. Welhausen, qui ne croit (1) pas plus à l'existence de l'autel des parfums que ne le fait A. Kuénen, s'en prend à l'encensement; il nous donne une bonne dissertation sur les mots quitter, hiqtir et nous prouve, clair comme le jour, que, ni Amos, ni Isaïe, ni Michée, ni aucun prophète jusqu'à Jérémie ne

(1).— J. Welhausen, Prolegomena to the history of Israel, p. 65-66 et p. 66-71 de la 3e édition allemande.—

parle d'encens et d'encensement. N'est-ce point, dit-il, parce que c'est alors seulement que l'encens est entré dans les cérémonies religieuses? « Peut-on croire que les prophètes ont oublié » de mentionner l'encensement par un pur accident? – Faut-» il admettre, au contraire, qu'ils se sont entendus pour n'en » rien dire du tout? »(1)

2°.– J'éprouve souvent la tentation de demander pardon à ceux qui me lisent de faire passer sous leurs yeux de pareilles niaiseries, mais ce n'est pas pour mon plaisir que je les relève. Loin de là: le travail auquel je me livre ne m'inspire aucun attrait, c'est uniquement par devoir et pour faire honneur à mes obligations que je l'exécute. Si je n'écoutais que mes inclinations, je ferais certainement autre chose. Mais je tiens à montrer que je suis allé au fond de toute cette controverse et que je n'ai pas reculé devant la besogne, toute répugnante qu'elle est et que je la trouve.

Ennui perpétuel qu'on éprouve en « relevant de pareilles difficultés. »

3°.– J. Welhausen s'étonne que les Juges, Josué, Samuel, les Rois, surtout les prophètes, Amos, Michée et Isaïe, ne parlent pas d'encens, d'encensoirs et d'encensements. Il aurait voulu que ces historiens ou ces prédicateurs nous décrivent de nombreuses files d'enfants de chœur faisant voler leurs encensoirs d'or devant le tabernacle; ce serait à croire que le docte critique a le goût des cérémonies ou des processions liturgiques et qu'il a manqué sa vocation. Je doute cependant que le public – si on peut avoir un public pour de pareilles études – partage son opinion. Ce n'est pas certainement dans des sermons ou dans des histoires qu'on doit s'attendre à voir figurer des encensoirs et des encensements; cela est l'affaire des liturgistes. S'il y a, par conséquent, des livres dans la Bible qui touchent à la liturgie, il pourra y être question d'encens ou d'encensement; et c'est ce qui a lieu en effet. Mais voilà tout. Il ne faut pas demander aux auteurs et aux livres ce qu'ils ne peuvent pas nous donner.

« J. Welhausen n'a-t-il pas manqué sa vocation? »

---

(1).– Ibid.–

„Termes techniques
„employés dans la
„Bible, en parlant
„d'encens et d'en-
„censement."

4°.– J'ai poussé la curiosité jusqu'à me rendre compte, avec une concordance, du nombre de fois que l'on trouve, dans la Bible, les trois termes techniques, qui ont quelque rapport avec le sujet que je traite en ce moment, à savoir, les termes qtoreth (קְטֹרָה ou מִקְטֹרֶה), sammim (סַמִּים), lebonah (לְבֹנָה). Mais, avant de donner le résultat de mes recherches, qu'on me permette de citer une demi-page ou un quart de page de Welhausen: „ Dans les énumérations où les prophètes épuisent (?) tout „ ce qui a rapport aux dons sacrés, aux cérémonies liturgiques, „ et où, pour allonger le catalogue, ils ne reculent pas devant „ les répétitions, ils ne font aucune mention de l'oblation de l'en- „ cens. On ne trouve cette mention, ni dans Amos (IV, 4 et suiv. V, „ 21 et suiv.), ni dans Isaïe (I, II et suiv.), ni dans Michée (VII „ 6 et suiv.). Faut-il supposer que tous ces prophètes oublient de „ traiter ce sujet par simple accident ou qu'ils se sont entendus „ pour n'en rien dire ?– Si l'encensement avait réellement exis- „ té et s'il avait eu une aussi grande importance, assurément „ l'un de ces prophètes n'aurait point manqué d'en parler. La sec- „ tion Jéhoviotique de l'Hexateuque se tait également là-dessus; „ les livres historiques en font autant, à l'exception des Chroni- „ ques; il en est de même du reste des prophètes, jusques à Jé- „ rémie, qui (VI, 20) cite l'encens comme exemple d'une offrande „ rare et venant de loin : Pourquoi m'apporte-t-on l'encens de „ Saba et la précieuse cannelle des contrées éloignées ?"– A par- „ tir de ce moment (l'encens) est mentionné, dans Ezéchiel, dans „ Isaïe, (XL–LXVI), dans Néhémie et dans les Chroniques. „ Les allusions à (l'encens) sont continuelles. L'introduction „ de l'encens a été le résultat des progrès du luxe; on serait „ tenté de conjecturer que l'encens fut introduit dans le culte de „ Jéhovah comme un emprunt fait aux cultes étrangers, qui é- „ taient plus luxueux, etc., etc.„(1)

---

(1).– J. Welhausen, Prolegomena to the history, p. 64–65 et p. 67–68 de la 3e édition allemande.–

5°.– Ne serait-on pas tenté de croire, après cela, que les termes du Rituel relatifs à l'encens reviennent très souvent dans la partie moderne de la Bible et jamais dans la partie ancienne ?– Voici ce qui en est en réalité :

„ Fréquence de ces „ termes dans les „ diverses parties de „ la Bible „

a) Le mot qtoreth ou qtorāh peut avoir deux sens. Il peut signifier, soit l'encens proprement dit, dont la composition est décrite dans l'Exode XXX, 34-38, soit la fumée qui s'élève des chairs grillées, suffimentum. Ce dernier sens est assez usuel, surtout quand il s'agit du verbe à la forme piel (qitter) ou hiphil (hiq'tir). Sans entrer dans la discussion de ces deux sens, nous observerons que le mot q'toreth se présente 52 fois dans la Bible. On ne trouve le mot q'torah qu'une seule fois, à savoir, dans le Deutéronome XXXIII, 10.– Sur les 52 fois que le mot q'toreth figure dans la Bible, on le trouve 8 fois seulement en dehors des livres ayant une couleur sacerdotale très prononcée, comme les livres du milieu du Pentateuque et les Chroniques : à savoir, 3 fois dans Ezéchiel (VIII, 11 ; XVI, 18 ; XXIII, 41), 1 fois dans Samuel, 1 fois dans Isaïe, 2 fois dans les Psaumes et 2 fois dans les Proverbes.– Ce n'est pas tout-à-fait ce que J. Welhausen nous faisait espérer. Sur les 44 fois que ce mot revient dans les livres, ayant une couleur sacerdotale ou liturgique, les Chroniques le contiennent 7 fois, et l'Exode, le Lévitique ou les Nombres, 37 fois.–

a) „ Le mot q'toreth „ ou q'torah. „

b) Sur les deux autres termes, j'observe d'abord que le mot sam, ou sammim, au pluriel, ne va presque jamais seul. Il est généralement uni au mot q'toreth, sauf une ou deux fois, de telle sorte que l'expression technique est q'toreth sammim. Celle-ci revient 11 fois dans l'Exode, 2 fois dans le Lévitique, 1 fois dans les Nombres, 2 fois dans les Chroniques, en tout 16 fois. Je ne vois rien là qui justifie les assertions de Welhausen.

b) „ Le mot sam ou „ sammim. „

c) Enfin le terme l'bonah est beaucoup plus générique que les précédents. Il désigne l'encens profane, aussi bien que l'encens sacré. C'est au contexte à décider de quoi il s'agit dans un passage donné. Cela dit, je constate qu'on rencontre ce mot, 1 fois dans l'Exode (XXX, 34) comme un des ingrédients qui en-

c) „ Le mot l'bonah. „

trent dans la composition du q'toreth-hassammim, mais non comme constituant, à lui seul, l'encens sacré. 6 fois dans le Lévitique, 1 fois dans les Nombres, 3 fois dans les Cantiques, 3 fois dans le second Isaïe (XLIII, 23; LX, 6; LXVI, 3), 2 fois dans Jérémie, 1 fois dans les Chroniques, 1 fois dans Néhémie. — Le critique allemand a-t-il le droit de dire, après cela : « Les allusions (à l'encens, même au lebonah) sont continues ou continuelles ? » — Je ne le crois pas. — Je ne crois pas qu'il soit permis de se moquer ainsi de son public.

« Ce qui découle des « faits exposés ci-« dessus. »

6°. — Ce qui résulte des tableaux ci-dessus est à peu près ce que nous pouvions prévoir. L'expression liturgique proprement dite, q'toreth-sammim ou hassammim, reste confinée dans les livres où on traite les questions de Rituel. Si on excluait les Chroniques (II Chroniq. II, 3; XIII, 11), le terme ne figurerait que dans l'Exode (11 fois), dans le Lévitique (2 fois), dans les Nombres (1 fois); mais on sait que le Chroniqueur fait autant ou plus l'histoire du culte que l'histoire profane (Voir Tome II, p. 23-31). —

« Le terme q'toreth « est plus ambigu « que les autres. »

7°. — Quant au terme de q'toreth ou qtorah, je reconnais qu'en effet presque partout le terme est ambigu et qu'il peut s'entendre de la fumée des viandes grillées aussi bien que de l'encens. Il est ambigu dans le Deutéronome XXXIII, 10, dans I Samuel, II, 28; dans Isaïe I, 13; dans Ézéchiel XVI, 18; XXIII, 41, mais il ne l'est pas dans Ézéchiel VIII, 11. Là, en effet, il s'agit bien de l'encens, car il est dit : « Chacun avait, dans sa main, son encensoir, « d'où il sortait une nuée de vapeur. »

« Le troisième terme « ne prouve rien, ni « pour, ni contre. »

8°. — Le troisième terme ne prouve rien, pour la raison que j'ai donnée plus haut. Le l'bonah était un des éléments qui entraient dans la composition du « q'toreth sammim » mais, en soi, ce n'était qu'un parfum précieux, qu'on employait dans les usages profanes aussi bien que dans les usages sacrés. Quelquefois évidemment ce mot indique une matière affectée à un usage religieux, par exemple, dans Jérémie XVII, 26, et dans Néhémie XIII, 5; mais, d'autres fois, il indique un parfum profane. Par conséquent, on ne pourrait rien conclure, alors même que le mot reviendrait fré-

quemment dans les auteurs postérieurs à la captivité; mais cela n'est pas, je le répète. Rien n'est donc plus faux que l'affirmation de J. Welhausen : „Les références à l'encens sont continues ou continuelles.„ — Tout cela laisse donc absolument intacte la question de l'antiquité, absolue ou relative, des livres du milieu du Pentateuque. —

9°. — Je crois donc pouvoir conclure que les difficultés tirées du rite de l'encensement ne prouvent absolument rien, quand on les examine froidement et sans parti pris.

„ Conclusion relativement à cette question. „

Numéro sixième.

Du rite de la circoncision.

1°. — La circoncision n'est pas, à proprement parler, une institution Mosaïque, puisqu'elle a été instituée avant Moïse (Genèse XVII, 10-14), et qu'elle a été donnée comme la marque distinctive entre les Abrahamides et les autres peuples. Si c'est une institution Mosaïque, c'est uniquement parce qu'elle a été rappelée et confirmée par la loi Mosaïque comme une institution existante (Lévitiq. XII, 3). Malgré cela, il faut en dire brièvement un mot, puisqu'on fait une difficulté à ce sujet et qu'on veut s'en servir pour démontrer l'origine relativement moderne du Code sacerdotal.

„ Pourquoi on va s'occuper de la circoncision, bien qu'elle ne soit pas une institution Mosaïque. „

2°. — On ne nie pas que les Israélites ne se soient circoncis, mais on prétend que les divers passages de la Bible ne donnent pas la même idée de la circoncision que la Genèse et le Lévitique. D'après les Juges, Samuel et les Rois (1), dit-on, le mot incirconcis indique toujours un Philistin. Au contraire, dans la Genèse XVII, 10-14, la circoncision est présentée comme un signe qui distingue les Israélites des autres peuples,

„ Idée que les divers livres de la Bible donnent de la circoncision. „

---

(1). — Voir Juges, XIV, 3 ; XV, 18. — I Sam. XIV, 6 ; XVII, 26, 36 ; XXXI, 4. — II Sam. I, 20 ; III, 14. — Voir A. Kuénen, The Hexateuch, p. 210, 212.

et non pas seulement des Philistins. Mais c'est juste le concept qu'on trouve dans Ezéchiel (XLIV, 7.9) et dans Jérémie (IX, 24).

Voilà qui paraît bien singulier, n'est-ce pas, et qui doit faire impression sur les esprits légers et superficiels.– Comment? – La Genèse, Jérémie et Ezéchiel présentent les Israélites circoncis en opposition avec tous les autres peuples, parce que ceux-ci sont incirconcis: Les Juges, au contraire, et Samuel opposent les Israélites circoncis aux Philistins circoncis, de telle sorte que le mot incirconcis signifie, tantôt les Philistins, tantôt tous les peuples! – Est-ce que cela ne prouve pas que Genèse XVII a été composée après Jérémie et Ezéchiel?–

„ Solution de cette „ difficulté minuscu- „ le.„

3°.– Les esprits légers peuvent se laisser séduire par de pareils raisonnements, mais nous ne croyons pas que des hommes sérieux restent longtemps sous le charme de pareilles inepties. S'ils recourent aux textes, ils verront bien vite qu'à l'époque des Juges et de Samuel, les Israélites avaient à faire aux Philistins, qui les opprimaient ou les combattaient. Il n'est pas étrange, dès lors, qu'en parlant des Philistins on les traite d'incirconcis et qu'on parle de « ces incirconcis, ou de « cet incirconcis „ Cela est d'autant moins étonnant que d'autres peuples, parmi les anciens, pratiquaient la circoncision, tandis que les Philistins ne la pratiquaient pas. De plus, la population de la Palestine a changé bien des fois, dans l'espace de quatorze cents ans: A une époque, tous les voisins d'Israel pouvaient être des incirconcis, tandis qu'à une autre époque les Philistins étaient peut-être les seuls voisins qui ne pratiquassent pas la circoncision.–

„ La Genèse et les „ autres livres.– Dif- „ férence de point de „ vue.„

4°.– Mais la raison qui me paraît péremptoire est la différence du point de vue auquel se placent les auteurs des divers livres, dont nous parlons. Dans la Genèse, c'est une institution que l'on fonde, et, dès lors, se soulevant au-dessus des circonstances de temps et de milieu, son auteur indique aux Israélites un signe qui les distinguera de tous les peuples pris en général. Cela a été vrai et cela demeure encore vrai. Les prophètes, Jérémie et Ezéchiel, sans s'élever aussi haut, l'affirment tous comme la

Genèse, d'une manière générale. Ezéchiel proteste contre l'introduction des incirconcis dans le Sanctuaire, mais le contexte ne nous apprend pas si ce sont des Philistins ou d'autres peuples. Quant à Jérémie, il est manifeste que le mot goïjm n'indique point (Jérémie IX, 25) absolument toutes les nations, car le contexte même nous apprend que les Egyptiens, les Edomites, les Moabites, les Ammonites, etc se circoncisaient. Les Israélites, circoncis de corps mais incirconcis de cœur, sont donc opposés là à quelques gentils seulement, non pas à tous.

5°. – Je ne vois là rien, absolument rien, qui me paraisse de nature à suggérer les conclusions que voudraient en tirer les partisans de l'Ecole dite critique. A. Kuénen aurait mieux fait de laisser cela de côté. Les arguments de ce genre ne peuvent qu'affaiblir sa thèse. –

„Conclusion relativement à cette difficulté.„

Numéro septième

Du Naziréat.

1°. – On ne conteste pas l'existence du Naziréat, puisque Samson (Juges XIII) et Samuel (I Sam. I, 1) ont été des nazirs, et qu'Amos (II, 11) en parle également. On trouve, en effet, dans les Nombres VI, de longues prescriptions sur le Naziréat. Mais on raisonne ainsi, les exemples de naziréat, dont parlent les divers livres de la Bible, indiquent des vœux perpétuels, tandis que, dans les Nombres VI, le vœu est temporaire. Par conséquent, les Nombres ont été composés après tout le reste; car, la tendance générale du Judaïsme a été de transformer en institutions temporaires les institutions permanentes. – Conclusion: le vœu étant temporaire dans les Nombres, les Nombres sont de l'époque de la Restauration, ainsi que le reste du Code sacerdotal. Nous sommes déjà habitués à cette ritournelle. –

„Argument que l'on fait sur le Naziréat.„

2°. – Je me sens à peine le courage de répondre à de pareilles difficultés, car elles me paraissent puériles, presque ridicules.

„Bases trop fragiles pour un édifice

„aussi lourd que ce-„lui que construisent„les critiques.„

Il est vrai sans doute que les Nombres ne parlent que des voeux durant un certain nombre de jours, mais ils ne condamnent point les voeux qui duraient toute la vie. Il n'y a pas un mot qui exclue le voeu perpétuel, soit dans le chapitre VI, soit dans le chapitre XXX. Les Juges et Samuel nous donnent un exemple de voeu perpétuel, mais Amos (II, 11) ne prouve point que tous les voeux fussent alors perpétuels. Il me semble donc que les faits ne comportent pas les conclusions qu'on en tire. Ce sont des bases trop fragiles pour un édifice aussi considérable et aussi lourd.

Numéro huitième.

Du Hérem.

„Conclusions qu'on„tire du Hérem rela-„tivement au Deuté-„ronome et au Code„sacerdotal.„

1°.– On a voulu démontrer que le Deutéronome est du septième siècle, par la loi du Hérem (Deut. VII–XIII) qui condamne à la destruction les peuples Cananéens et les villes idolâtres. Et, comme la loi du Hérem est incluse dans le Code sacerdotal, on s'est appuyé là-dessus pour prouver que le Code sacerdotal était moderne, en raisonnant de la manière suivante: „Ces lois n'ont jamais „été en vigueur, elles n'ont jamais tué personne dit M.r Renan (1).„ „Il n'était plus possible d'exterminer les Cananéens„, dit de son côté A. Kuénen, ce sont des lois qui connaissent déjà le Hérem, puisqu'elles le règlent. Par conséquent, elles sont postérieures aux faits qui sont racontés dans le reste de la Bible et elles accusent une époque relativement moderne (2).

J'avoue simplement que je ne suis pas du tout convaincu par ce raisonnement; je ne le trouve même pas spécieux et il ne produit absolument aucun effet sur mon esprit.

---

(1).– E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 1886.

(2).– A. Kuénen, Religion of Israel, II, p. 24.– On voit que, d'après Kuénen, le Hérem a d'abord été une coutume barbare. C'est seulement plus tard qu'on a fait une loi pour régler la coutume.–

2°.– Je voudrais croire, moi aussi, que ces lois n'ont jamais tué personne, car, avec l'adoucissement des moeurs et grâce aux progrès accomplis sous l'influence du Christianisme, nous avons aujourd'hui une grande horreur du sang. Ce n'est pas seulement l'Eglise, c'est la société chrétienne toute entière qui a horreur du sang: abhorret a sanguine. Toutefois, je ne me fais pas illusion: je connais assez d'histoire pour savoir qu'il n'en a pas été toujours ainsi: Les massacres du XVIe siècle et les horreurs commises pendant la Révolution française me disent assez que le fanatisme religieux peut se laisser aller à d'épouvantables excès. De plus, je reconnais que le danger de perversion pour les vrais croyants a été grand dans le monde, et il ne fut jamais plus grand qu'à l'époque où tous les peuples voisins d'Israel étaient plongés dans le polythéisme le plus grossier. Que serait devenu le monothéisme sans la législation draconienne du Deutéronome? – Il aurait certainement disparu. Et, dès lors, je comprends, non sans éprouver au fond de mon âme un certain frémissement, que cette législation sévère ait pu être un mal nécessaire[1]!

„ Peut-on admettre „ que ces lois n'ont „ jamais tué personne? „

---

(1).– Pendant que j'écris ces lignes, je me rappelle avoir lu, dans le temps, une très curieuse page, dans l'Apologia pro vita sua de Newman. « Je n'ai pas peur, disait cet homme distingué dans „ un de ses premiers sermons, je n'ai pas peur d'avouer ma convic- „ tion que ce serait un avantage pour le pays, s'il était plus su- „ perstitieux, plus bigot, plus sombre, plus féroce dans sa religion „ qu'il ne paraît l'être à présent. J'ajoutais, continue-t-il, qu'il „ était absurde de supposer qu'en soi cela fût désirable. Le correcteur „ de l'imprimerie laissa passer ces fortes épithètes jusqu'à ce qu'il „ arriva à « plus féroce », mais alors il mit en marge un point „ d'interrogation. Dans la première page des Tracts (for the times), „ je disais, continue Newman, je disais des évêques (anglicans) que, „ « triste comme serait l'évènement pour le pays, le meilleur sou- „ hait que nous pussions leur faire et la fin la plus heureuse que „ nous pussions leur désirer étaient la spoliation et le martyre ». Après „ avoir lu un passage de mon Histoire des Ariens, un dignitaire du

Cela me paraît d'autant plus vrai qu'il est visible, dans le Deutéronome, que ces lois exterminatrices sont inspirées uniquement par le besoin ou le désir de conserver un peuple fidèle au vrai Dieu, au milieu de la perversion universelle. Le Deutéronome et le Code sacerdotal ne sont pas sanguinaires. Tout le monde le reconnaît: M. Renan a écrit là-dessus des pages qui vont jusqu'à l'éloquence, nous en avons cité quelques fragments (1). „ Cette législation biblique „ est humanitaire jusques à l'utopie et à l'absurde, disent tous „ les critiques.„ Comment se fait-il qu'au milieu de cette législation si humanitaire nous rencontrions des préceptes si sévères, si rudes, si cruels en apparence? — „ Quand Jéhovah, ton Dieu, t'aura introduit dans la terre que tu vas posséder, quand il aura „ chassé devant toi des peuples nombreux, le Hétbéem, le Ghirgachien, l'Hémorrhéen, le Cananéen, le Phérézéen, le Hivéen, le „ Jébuséen, sept peuples grands et forts; quand Jéhovah, ton Dieu, „ les aura placés devant toi, tu les frapperas! tu les extermineras! „ tu ne feras pas d'alliance avec eux! tu ne les prendras pas en pitié „ (Deut. VII, 1-2)!„ „ Tu passeras, lisons-nous plus loin, au fil de

---

„ nord de l'Angleterre m'écrivit et m'accusa de viser à restaurer les „ tortures sanglantes de l'Inquisition. Comparant les hérétiques et „ l'hérésiarque, j'avais dit: „ Le second ne devrait rencontrer aucune miséricorde, car il joue le rôle de tentateur. C'est pourquoi, „ en ce qui regarde ses erreurs, l'autorité doit le traiter comme si „ c'était le mal incarné. L'épargner est une fausse et dangereuse pitié, car c'est exposer au danger des milliers d'âmes et c'est être „ pris pour lui d'une dangereuse charité.„ — Je ne veux pas nier „ que ce passage ne fût très fort, mais Arius fut banni et non brûlé. „ De plus, il n'est que juste de dire en ma faveur, que, ni à cette époque, ni à aucune autre de ma vie, pas même quand j'étais le „ plus fier, je n'aurais coupé l'oreille à un Puritain; je crois bien que „ la vue d'un auto-da-fé espagnol m'aurait donné le coup de grâce.„ — Apologia pro vita sua, p. 46-47, édition de 1880. —

(1). — Voir Tome II, p. 404-416. —

„ l'épée les habitants de cette ville ! Tu les extermineras eux et tout ce
„ qui est en elle ! Tu passeras au fil de l'épée jusques aux animaux !
„ Tu rassembleras au milieu de sa place (publique), ses dépouilles
„ et tu brûleras cette ville, avec son butin, en holocauste à Jéhovah,
„ ton Dieu ! Cette ville sera un monceau (de ruines) et on ne la re-
„ bâtira plus (Deutéronome, XIII, 16-17) ! „

Cela semble féroce ; et cependant, cela est dit à côté des préceptes les plus humanitaires qu'on ait jamais formulés. Ce n'est donc pas la soif du sang qui inspire l'auteur de ces pages terribles, c'est la nécessité de préserver Israel de l'idolâtrie. „ Ce précepte, dit A. „ Kuénen, ce précepte inhumain, que le Deutéronomiste répète „ à maintes reprises, n'est inspiré que par la crainte de la séduction „ que peut exercer le culte cananéen. Le Deutéronomiste le déclare, „ d'ailleurs, en propres termes... Et, comme s'il voulait montrer „ qu'après tout ce précepte n'est pas inspiré par l'amour du „ sang ou par la cruauté, l'auteur ajoute immédiatement, „ que, si une ville étrangère est assiégée pendant longtemps, il ne „ faudra pas couper les arbres fruitiers. Cela prouve évidemment „ que c'est uniquement la crainte de voir Israel souillé par l'idolâ- „ trie qui inspire ces lois inhumaines (1). „

„ La loi de Hérem a-t-elle été connue. „

3°. – Je ne vais pas plus loin : je me contente de ces quelques lignes jetées sur le papier, à la hâte, et en passant, car je ne veux pas faire une apologie en règle de cette partie du Pentateuque. J'arrive, tout de suite, au point que je traite en ce moment et je me demande si cette loi du Hérem, si fortement inculquée par la législation dite Mosaïque, a été connue dans l'histoire du peuple Juif. – Les partisans de l'École dite critique répondent : non. – L'École traditionnelle Judéo-Chrétienne répond : « oui » et je crois qu'elle a plus de raison de dire oui que l'autre de dire non. – Voici pourquoi.

„ Il paraît, a priori, plus raisonnable –

4°. – Si on examine la question a priori, et si on se demande, entre les deux époques auxquelles les deux opinions rap-

---

(1). – A. Kuénen, The Religion of Israel, II, p. 24. –

« de rapporter cette législation à une époque ancienne. »

portent cette législation, qu'elle est celle qu'il faut choisir, l'époque la plus moderne ou l'époque la plus ancienne? Je ne crois pas qu'on puisse hésiter et qu'on ne doive répondre : « il faut choisir l'époque la plus ancienne. » — En effet, il est d'expérience que les lois vont généralement s'adoucissant et qu'envisagés d'une manière générale les codes des divers peuples sont d'autant plus humains qu'ils sont plus récents. C'est un fait admis à cette heure par tous ceux qui ont accompli une étude comparée des législations humaines. Par conséquent, si on a le choix entre le septième et le quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, il semble qu'il est plus rationnel de rapporter cette législation draconienne au quatorzième qu'au septième siècle.

« Au septième siècle, plus de Cananéens. »

5°. — Mais ce n'est pas tout ce qu'il y a à dire, car les critiques avouent qu'au septième siècle les Cananéens n'existaient plus. « Il ne faut pas oublier, dit A. Kuénen, que les tribus cananéennes n'existaient plus au septième siècle avant Jésus-Christ et qu'il n'était, par conséquent, plus possible de les exterminer. En réalité, c'est par une supposition imaginaire du Hérem auquel ces peuples devaient être soumis, que l'auteur essaie de détourner les Israélites de l'idolâtrie. »(1) Voilà ce qu'affirme le docte critique hollandais, mais cette supposition est-elle vraisemblable? Oui, est-il vraisemblable que la supposition soit purement imaginaire? — N'est-il pas plus vraisemblable, au contraire, que l'auteur s'appuierait sur des faits réels, s'il écrivait au septième siècle, comme le prétendent certains critiques, et que, si les cananéens n'existent plus en ce moment, c'est parce qu'ils ont été détruits auparavant, sous l'action de la loi du Hérem? — Un auteur écrivant au septième siècle aurait-il pensé à nommer sept peuples, qui avaient disparu depuis longtemps, comme les Hethéens, dont on vient de retrouver seulement, il y a quelques années, le nom et les traces presque totalement disparus? — Je ne le crois pas. Je pense, au contraire, que cette législation se comprend beaucoup

(1). — A. Kuenen, The Religion of Israel, II, p. 24. —

mieux, quand on la place au quatorzième siècle avant notre ère que lorsqu'on la fait descendre jusqu'au septième.

6°.– „Ces lois n'ont tué personne!„ affirme-t-on.– Je n'en suis pas complètement sûr; je crains hélas! qu'elles n'aient fait bien des victimes, car les exemples du Hérem se présentent plus d'une fois dans la Bible. La destruction de Madian dans les Nombres XXXI, celle de la tribu de Benjamin dans les Juges XX, 1, celle d'Amaleq dans I Samuel XV accusent la pratique du Hérem ou de l'extermination des peuples les uns par les autres. Il n'y a donc pas l'ombre d'un doute que le Hérem n'ait été pratiqué, à moins que, pour se débarrasser de cette difficulté, on ne dise, avec les critiques: „ La véracité de Juges XX est douteuse, et I Samuel XV est une narration d'origine récente. En tout cas, on ne peut pas citer ces deux chapitres comme prouvant que la loi de Deutéronome XX, 16-18 (Cfr. VII, 1 et suiv. XIII, 13-19) était tenue pour obligatoire.– Et pourquoi Kuénen rejette-t-il ces preuves?– Le voici, la raison est assez curieuse: Les lois du Deutéronome règlent l'application du Hérem aux Cananéens et aux Israélites idolâtres. C'est pourquoi elles ne se rapportent pas aux cas exposés dans les Juges XX et dans Samuel XV.[1]„ Je crois que, si n'importe quelle personne veut se donner la peine de lire le Deutéronome VII, XIII, XX, on verra que, si ces lois s'appliquent, d'abord, aux Cananéens et aux Israélites prévaricateurs, elles s'appliquent aussi à d'autres peuples, par exemple, à Amaleq, surtout lorsqu'on les commente en ayant sous les yeux ce qui est dit dans Deutéronome XXV, 17-19: „ Rappelle-toi ce que t'a fait Amaleq, dans le chemin, lorsque vous sortiez d'Egypte. Il est venu au devant de toi dans le chemin et il est tombé sur tes derrières, sur tous ceux qui étaient fatigués, après toi, et, toi-même, tu étais las et épuisé: il n'a pas craint Dieu! Mais lorsque Jéhovah, ton Dieu, t'aura délivré de tous les ennemis qui t'entourent dans la terre que Jéhovah, ton Dieu,

„Faits de Hérem rapportés dans la Bible.„

(1).– A. Kuénen, The Hexateuch, p. 211.–

„ va te donner en héritage et en possession, tu effaceras le souvenir „ d'Amaleq de dessous le ciel. Ne l'oublie point!„ Du reste, I Samuel XV, 2, semble rappeler ce dernier passage du Deutéronome, et c'est pour cette raison que Kuenen accuse I Samuel XV d'être „ une interpolation récente.„ Mais il est merveilleux de voir comment la Bible toute entière est composée de pièces interpolées, qui se correspondent et s'emboitent avec une rare perfection. Oui, c'est vraiment merveilleux! On ne trouverait pas un autre exemple de ce genre à citer dans toute l'histoire littéraire de l'antiquité.

„ La législation sur „ le Hérem confirme „ l'opinion traditionnelle relative à l'origine du Pentateuque."

7°. – J'ai beau, je l'avoue, retourner le sujet du Hérem sous toutes ses faces, je n'y trouve rien qui accuse, dans les lois du Deutéronome, une origine moderne, au contraire, il me semble que tout y accuse une haute antiquité, une antiquité rude, sévère, presque cruelle. Je remarque, en effet, que la loi du Deutéronome suppose connu, d'une manière générale, le Hérem; mais aussi il en est question dans le Lévitique XXIII. Le Hérem désigne là les choses vouées à Jéhovah, par conséquent vouées, dans certains cas, à une entière destruction. On ne trouve, il est vrai, nulle part, dans les livres du milieu, la notion du Hérem appliquée à un peuple tout entier; mais la chose y est au chapitre XXXI des Nombres, bien qu'il n'y ait pas le mot, soit sous la forme du substantif, soit sous la forme du verbe. Par conséquent, il est très probable que le Deutéronome n'a fait que légiférer sur un cas particulier inclus dans la législation générale du Lévitique XXVIII. – Au lieu donc d'infirmer l'opinion traditionnelle relative à l'origine du Pentateuque, la législation sur le Hérem ne fait que la confirmer. –

Numéro neuvième

Des sacrifices humains chez les Israélites.

„ Les sacrifices humains dans la

1°. – Les critiques contemporains ne se bornent pas à attaquer la Bible sur ce point, en l'accusant de pécher par silence;

ils l'accusent, au contraire, de trop parler quelquefois et de faire connaître des actes de culte, qui impliquent l'existence de sacrifices humains chez les Israélites. On voit que cette difficulté ne rentre pas directement dans les Actes du culte considérés comme une institution mosaïque, mais elle leur est connexe et c'est pourquoi nous en parlons en ce moment.

„Bible et chez les Israélites d'après les critiques modernes."

2°.— Est-il vrai que les Israélites ont pratiqué les sacrifices humains et que ces sacrifices ont été recommandés ou même simplement tolérés. Telle est la question que nous avons à résoudre; car, pour ce qui est des sacrifices humains que des Israélites auraient pratiqués plus ou moins contre les lois, ils ne prouvent absolument rien, puisque la violation d'une loi n'en détruit point le caractère sacré. C'est pourquoi, nous n'avons pas à nous occuper de ce que firent Achaz et Manassès, auxquels l'Écriture reproche d'avoir consacré leurs enfants à Moloch, en les faisant passer par le feu (II Rois XVI, 3; XXI, 6; II Chroniq. XXXIII, 6). — Ce crime abominable était défendu par la loi Deutéronomique XVIII, 10 et par celle du Lévitique XVIII, 21; XX, 2. — Si nous n'avions que les Rois pour attester ces faits, on les révoquerait probablement en doute, car on soupçonne beaucoup le parti Mosaïque d'avoir sali la réputation des deux monarques. Pour peu de chose, Kuénen entreprendrait un plaidoyer en leur faveur (1). Mais, outre les textes de lois que nous avons cités tout-à-l'heure, le prophète Jérémie reproche vivement aux Juifs (Jérém. VII. 31-32; XIX, 3; XXXII, 35 — Cfr. Ezéchiel XVI, 20-21; XX, 31; XXXIII, 37-39) de s'adonner à ces pratiques cruelles, comme le font les peuples d'alentour.

„Question qu'il faut examiner. — Par la violation de la loi."

3°.— Aussi, changeant de tactique et renonçant à justifier Achaz et Manassès, les critiques contemporains portent-ils ailleurs leurs efforts. Ils s'attachent à démontrer à l'aide de ces textes de lois et de ces reproches des prophètes, que la pratique des sacrifices humains était assez répandue en Israël; ils croient même pouvoir déduire de là qu'elle a fait primitivement partie du

„Preuves singulières qu'apportent les critiques, pour démontrer leur thèse."

(1).— Voir A. Kuénen, The religion of Israel, II, p. 4-8.—

culte de Jéhovah. Mais agir ainsi, ce n'est pas interpréter les textes; c'est les travestir, c'est leur faire dire le contraire de ce qu'ils affirment. Il n'y a, en effet, qu'à lire les passages du Lévitique (XVIII, 21; XX, 2) et du Deutéronome (XVIII, 10), pour voir, tout de suite, que cette coutume est défendue comme une chose abominable. Jérémie est encore plus explicite, car il répète plusieurs fois, en donnant la parole à Jéhovah: « Vous faites là une chose que je n'ai pas commandée, une chose qui est une abomination ». Il semble que Dieu prévît l'objection que feraient un jour les critiques contemporains, qui voient, dans l'offrande des premiers-nés, un reste des sacrifices humains qu'on pratiquait autrefois.

« Enumération de ces preuves. »

4°. – Parmi les indices ou les preuves, que l'on croit découvrir, dans la Bible, des sacrifices humains, figure en première ligne, l'offrande des premiers-nés. Ensuite viennent le sacrifice d'Abraham (Genèse XVII), le voeu de Jephté (Juges, XI, 30, 31, 34–40), le massacre d'Agag roi des Amalécites (I Sam. XV, 33), la mise à mort de sept descendants de Saül à la demande des Gabaonites (II, Sam. XXI, 1-14), la pratique de la Circoncision, et enfin un texte de Michée (Mich. VI, 8) (1). Le docte critique hollandais est si convaincu de la bonté de ses preuves qu'il n'hésite pas à affirmer que « des cas de sacrifices humains se présentent fréquemment dans le culte de Jéhovah. » Malgré cette assertion, je ne crois pas que les textes ou les faits relatés ci-dessus puissent arrêter longtemps un homme impartial, qui voudra les étudier de près.

« Appréciation générale de ces preuves. »

5°. – Plusieurs de ces textes ou de ces faits sont accumulés ici, uniquement pour faire nombre. Tel est, par exemple, le sacrifice d'Abraham. Le contexte montre évidemment que ce n'a été là qu'une épreuve et que Dieu ne voulait point laisser consommer le sacrifice. Pour ce qui regarde le meurtre d'Agag, Kuénen reconnaît lui-même « qu'il ne faudrait point peut-être le faire figurer sur la liste, puisque ce prince périt victime du Herem ou

(1). – A. Kuénen, The religion of Israel, I, p. 237–240. – The Hexateuch, p 210–211. Ici on cite moins d'exemples ou de textes. —

„ de l'extermination décrétée contre Amaleq (1)„ Quant au crucifiement des sept descendants de Saül à la demande des Gabaonites, ce n'est qu'un acte de justice, acte rigoureux si on veut, mais enfin un acte de justice. Saül a opprimé injustement les Gabaonites et les Gabaonites viennent réclamer contre ses descendants. Il n'y a point là une ombre de preuve en faveur des sacrifices humains —. Pour ce qui est des premiers-nés. A. Kuénen pense qu'on les offrait primitivement à Jéhovah, comme on offrait les premiers fruits —. Nous ne contesterons pas certes au savant professeur de Leyde le droit d'imaginer toutes les explications qu'il voudra, pourvu qu'il ne cherche pas à nous les imposer comme des faits. Tout ce que nous lui contesterons, ce sera de trouver cette explication dans la Bible. La Bible donne une explication très claire et très précise; elle rattache l'offrande des premiers-nés au grand événement de l'Exode, mais Kuénen refuse à ce récit tout caractère historique (2). Dès lors, le champ est ouvert très vaste, devant l'imagination. A. Kuénen de le parcourir, mais nous refusons de l'accompagner dans ce voyage d'exploration. —

Je m'en tiens à ce que dit Jules Welhausen: „ L'offrande des „ hommes premiers-nés ne fut certainement jamais un tribut.

---

(1). — A. Kuénen, The Hexateuch, p. 211. —

(2). — On ne voit pas au juste ce que pense J. Welhausen. En un endroit il semble affirmer que les Israélites ont immolé leurs premiers-nés (Prolegomena to the history, p. 88). „ La seule „ explication qu'on puisse donner, dit-il, de l'Exode est que la coutu- „ me d'offrir les premiers-nés donna naissance au récit relatif au „ massacre des premiers-nés Egyptiens. Si on ne présuppose point „ cette coutume, l'histoire est inexplicable. On ne voit point pour- „ quel motif le fléau a choisi, en particulier, ces victimes. „ — Ensuite il nous parle „ du sacrifice des premiers-nés „ Plus bas cependant il s'exprime ainsi: „ L'opinion de quelques critiques (qui s'occupent „ accidentellement de l'Ancien Testament) affirmant que le rite „ principal de la Pâque était primitivement l'immolation des

„ régulier ou imposé, dans les anciens temps. On ne trouve nulle part „ de traces d'un tribut sanglant aussi considérable; au contraire, on „ rencontre de nombreuses traces d'une préférence accordée à l'enfant „ le plus âgé „ Mais, j'ai beaucoup de peine à laisser passer sans faire de nombreuses réserves, ce que dit le même auteur, à savoir, „ qu'on trouve, dans l'histoire, quelques traces de l'immolation du „ premier-né ou de l'immolation de l'enfant le plus chéri; mais „ toutes les fois que le cas se présente, dit-il, c'est une immolation „ volontaire, un acte tout-à-fait exceptionnel. Plus difficilement en- „ core admettrais-je que „ peu de temps avant l'exil, on fit passer „ par le feu les enfants sur une grande échelle „ (1); car je ne crois pas que Jérémie VII, 31; XIX, 55 et Ezéchiel XX, 26, autorisent personne à émettre une pareille affirmation.—

„ Ce qu'on dit de la „ pratique de la Circoncision.„

6°.— J'hésite à faire intervenir, dans cette étude, la pratique de la circoncision, où Kuénen veut voir un reste des sacrifices humains. La petite historiette racontée dans l'Exode IV, 24-26 laquelle est, je l'avoue, fort obscure, inspire à Kuénen cette réflexion: c'est „ une idée étrange, mais je n'hésite aucunement à en déduire que „ la circoncision était primitivement un sacrifice sanglant destiné „ à calmer Jéhovah (2).„ — Soit, admettons, si cela fait plaisir à Kuénen, que la circoncision a été primitivement un sacrifice sanglant, s'en suit-il qu'elle est demeurée un sacrifice sanglant, à partir de l'époque Mosaïque? — Nullement et Kuénen ne le prouvera jamais.—

Il ne reste donc, en somme, que le voeu de Jephté et le texte de Michée.

„ L'histoire de Jephté „ et de sa fille.— Ce „ qu'elle prouve.„

7°.— Le voeu de Jephté est embarrassant, à plus d'un point de vue; on ne voit pas trop, en effet, de quoi il s'agit: certains mots ne paraissent pouvoir s'interpréter que du sacrifice de l'holocauste (Juges, XI, 32). Cependant, la fin laisse subsister quelques doutes:

„ premiers-nés, mérite à peine d'être réfutée (Ibid).—

(1).— J. Welhausen, Prolegomena, p. 89.—

(2).— A. Kuénen, The Religion of Israel, I, p. 238.—

La fille de Jephté est abandonnée en liberté pendant deux mois, puis le récit se termine assez singulièrement : « Et son père la traita » conformément à son vœu : elle ne connut point d'homme et il pas- » sa en loi en Israël que, de temps en temps, les filles allent pleurer, » quarante jours chaque année, sur la fille de Jephté le Galaadite » (Juges XI, 39-40). – Il est possible que cette jeune vierge ait été mise à mort ; il est possible aussi qu'elle ait été consacrée pour toujours au service de Dieu. Mais enfin, accordons le plus qu'on peut demander ; accordons que la fille de Jephté a été offerte en holocauste, que s'en suit-il ? – S'en suit-il que les sacrifices humains étaient communs ou fréquents chez les Israélites ? – Nullement, car il ne s'agit là que d'un homme qui a eu l'imprudence de faire un vœu mal défini et qui peut-être a eu encore l'imprudence de l'exécuter. Il est bien clair, en tout cas, qu'on ne peut tirer d'un fait de ce genre des conclusions générales.

Le passage de Michée est le plus embarrassant de tous.

8°. – Nous arrivons enfin au passage de Michée VI, 7, que nous avons cité précédemment (p. 50) : « Jéhovah acceptera-t-il » avec plaisir des milliers de moutons et de nombreux torrents d'huile ? – Lui donnerai-je mon premier-né pour mon péché et le fruit de » mon ventre pour expiation (ou pour le péché = Hattath) de mon » âme ? » – A. Kuénen avoue que le prophète lui-même (Michée VI, 8) a des idées différentes sur la matière, puisqu'il le croit opposé à toute espèce de sacrifices ; mais le docte critique pense, en même temps, que, d'après ce texte, « les sacrifices humains ne semblaient pas une » chose déraisonnable à l'époque de Michée (1). »

a) Sens de Michée en prenant la traduction de Kuénen.

a) Remarquons, d'abord, que le savant professeur de Leyde ne donne pas au mot Hattath le sens de sacrifice pour le péché, ainsi que nous l'avons observé précédemment. Par conséquent, d'après lui, la signification générale est celle-ci : « Donnerai-je mon premier-né, le fruit de mon ventre, pour mon péché ? » Les deux membres de la phrase hébraïque paraissent, en effet, n'exprimer qu'une seule et même idée, sous deux formes légèrement différentes. Or, si

(1). – A. Kuénen, The religion of Israel, II p. 237. –

on adopte ce sens général, rien ne prouve qu'il s'agisse là d'un sacrifice sanglant, et que les Israélites aient immolé leurs premiers-nés, le fruit de leur ventre, comme ils immolaient leurs veaux et leurs moutons. Tout ce que cela prouve, c'est que les premiers-nés, chez eux, étaient consacrés à Dieu d'une certaine manière, ce que nous savons parfaitement par d'autres passages de la législation mosaïque. A proprement parler, il n'y a qu'une allusion vague à une offrande quelconque qu'on faisait des premiers-nés. Nous convenons cependant qu'on peut, à la rigueur, y voir le sens de Kuénen, mais nous nions que ce sens soit le plus vraisemblable. D'après les lois générales de l'Herméneutique, on ne doit pas accepter un sens qui va contre les lois de l'ordre naturel et moral, à moins qu'il ne soit clair, évident et incontestable. Les passages douteux et obscurs doivent être interprétés conformément aux analogies, nullement d'après les inclinations ou les conceptions à priori d'un chacun. Or, si nous prenons la tendance générale de la Bible, nous voyons très clairement que les sacrifices humains y étaient un objet d'horreur, et cela, en particulier, à l'époque de Michée, au moins, parmi la portion la plus noble de la nation.

b) « Sens de Michée » en prenant cette » traduction. »

b) Mais on nous dira peut-être : « vous interprétez, vous, le » mot Hattath dans un sens strict et, par conséquent, vous n'avez pas le droit de donner cette explication. De même que le mot » « ōloth » a une signification rigoureuse dans le verset 6 (Mich. » VI, 6), de même, d'après vous, le mot Hattath doit-il avoir » une signification rigoureuse dans la seconde partie du verset 7 » (Michée VI, 7b). Par conséquent, il s'agit là, d'après vous, » de sacrifices humains, car un père se demande s'il n'offrira » pas son fils aîné en Hattath, en sacrifice expiatoire ? »

A cette objection, qui est très naturelle, nous répondons qu'en effet, suivant nous, le mot Hattath n'indique pas seulement, en Michée VI, 7b, le péché en général, mais bien le sacrifice expiatoire pour le péché. Seulement, nous ajoutons que ce terme peut-être pris dans une signification stricte et dans une signification large. Dans la signification stricte il implique cer-

tainement le sacrifice accompagné d'effusion de sang. Mais, dans la signification large, il n'implique pas nécessairement l'effusion du sang. Il implique simplement l'idée d'une expiation ou d'une compensation quelconque offerte pour le péché. Quant à savoir si le mot doit être pris ici dans une signification stricte ou dans une signification large, c'est aux analogies générales, dont nous avons parlé tout à l'heure, à le déterminer.

„Réponse dans n'importe quelle hypothèse„

9°.– Ajoutons enfin que, serait-il vrai que le personnage mis en scène par Michée parlât d'un sacrifice sanglant et de l'immolation de son fils aîné, il ne s'en suivrait pas rigoureusement que la pratique fût commune chez les Israélites. Il s'en suivrait encore moins qu'elle fût approuvée par la partie pieuse de la nation, surtout par les adorateurs éclairés de Jéhovah.– La conclusion dépasse de beaucoup la portée des prémisses, alors surtout que tant de textes de la Bible protestent expressément contre ces abominables sacrifices (Lévit. XVIII, 21; XX, 2; Deut. XVIII, 10; Jérémie, VII, 31-32; XIX, 3; XXXII, 35).– Qu'il y ait eu des Israélites qui se soient rendus coupables de ces actes barbares, ce n'est hélas! que trop certain: les textes des prophètes, de Jérémie et d'Ézéchiel (XVI, 20-21; XX, 31; XXXIII, 37-39) ne le prouvent que trop (1).–

„Conclusion relativement aux sacrifices humains d'après la Bible.„

10°.– Je ne crois donc pas qu'il y ait rien, dans la Bible qui permette d'affirmer: 1° que les sacrifices humains ont été fréquemment pratiqués par les Israélites, 2° que ces sacrifices ont été pratiqués, en particulier, par les Israélites pieux et d'une manière toute spéciale, en l'honneur de Jéhovah.–

L'expression « devant Jéhovah » qui revient à propos de

---

(1).– Je me demande où M. Renan a vu, dans Ézéchiel XX, 5 et suivants, ce qu'il affirme dans son Histoire d'Israël, I, p. 175.– « Ézéchiel, dit-il, prétend que Jahvé, voulant châtier son peuple, lui commanda, pendant un temps, les sacrifices d'enfants, afin de l'amener à se punir de ses propres mains. Sûrement, à cet âge reculé, Jahvé ne différa pas beaucoup de Moloch.„–

l'immolation d'Agag (I Sam. XV, 23) et à propos du crucifiement des descendants de Saül (II Sam. XXI, 9) ne peut-être entendue d'un sacrifice que par le plus étrange abus de langage. Les seuls faits, qui pourraient donner aux assertions des critiques quelque apparence de vérité, sont l'offrande des premiers-nés et le voeu de Jephté; mais, de ces deux faits, le premier est allégué à faux et l'autre est obscur ou douteux. En tout cas la force probante de ces deux faits est plus que contrebalancée par les déclarations expresses des prophètes Jérémie et Ezéchiel, ou par les défenses contenues dans le Pentateuque. –

Numéro dixième.

De la pureté et de l'impureté chez les Juifs. –

„La pureté et l'impureté. – Leurs caractères chez les Israélites et chez les Catholiques.„

1°. – J'ajoute ici quelques observations sur la pureté et l'impureté légales, qui, sans être des actes de culte, se rattachent cependant à ce sujet, par leur caractère religieux. Ce sont des états de culte, si ce ne sont pas des actes de culte. Pour accomplir certains actes religieux, il fallait être en état de pureté, car lorsqu'on était sous le coup de quelque impureté, même involontaire, on était privé de certains droits et soumis à l'accomplissement de certaines formalités expiatrices. Il y avait là quelque chose d'analogue à ce qu'on rencontre dans la société chrétienne, surtout dans la société catholique. Toute la différence consiste en ce que l'impureté atteignait principalement le corps chez les Israélites, tandis qu'elle atteint principalement l'âme chez les Catholiques.

„Tout objet pouvait devenir pur et impur.„

2°. – Ce n'étaient pas seulement les personnes qui pouvaient devenir pures et impures, c'étaient encore les choses, les objets, meubles, ustensiles d'une maison; la maison elle-même; les animaux, les oiseaux, etc. Un chapitre fort curieux du Lévitique, (XI) et un chapitre non moins curieux du Deutéronome (XIV) donnent une longue liste d'animaux purs et impurs. – On pouvait manger les premiers, mais on devait s'abstenir de manger les se-

conds, sans quoi on contractait une impureté légale et, pour s'en débarrasser, on devait accomplir certains rites plus ou moins ennuyeux.

3°.– La législation, relative à la pureté et à l'impureté légales, est peut-être la plus vaste et la plus compliquée de toutes celles qu'on rencontre dans les livres du milieu du Pentateuque. Elle se mêle à tout et on la trouve partout. Il n'y a pas un chapitre du Lévitique, où il n'y soit fait des allusions plus ou moins claires et plus ou moins longues, là où il n'en est pas expressément question. C'est un fait bien connu et tout le monde sait également que, dans le Nouveau Testament, il est parlé plusieurs fois des animaux purs et impurs, ainsi que de la pureté et de l'impureté légales. Il n'est personne, par exemple, qui ne se rappelle la vision de saint Pierre dans les Actes des Apôtres, vision où un mélange d'animaux purs et impurs lui fut présenté, enfermé dans un vaste linceuil (Actes X, 9-16).–

„ Législation relative à la pureté et à l'impureté légales „

4°.– Il s'agit de savoir si cette législation compliquée est d'origine moderne, ou bien si elle remonte à une époque très ancienne. Est-ce une création de l'époque d'Esdras ou bien est-ce une institution primitive, une institution qu'on puisse appeler mosaïque? – Les critiques modernes n'ont pas traité longuement ce sujet, parce qu'ils sentent 1° qu'à parler d'une manière générale cette législation ne peut point revenir fréquemment dans la littérature historique ou prophétique, 2° parce qu'ils reconnaissent que la distinction entre les choses pures et impures était admise à une époque très ancienne. „ Finalement, dit „ Kuénen, la distinction entre les choses pures et impures „ existe (chez les Prophètes du VIII.e siècle), mais elle ne „ porte pas de traces évidentes, soit de la Thorah deutéronomi„ que, soit de la Thorah sacerdotale.„ (1)

„ Quelle est l'antiquité de cette législation? – A qui faut-il évidemment la rapporter? – „

5°.– Ce sujet a une certaine importance, parce qu'il peut servir à montrer que le Code sacerdotal n'est pas d'une origine aussi récente que le prétendent les critiques contemporains? Com-

„ Importance qu'a l'étude de cette question, en apparence toute secondaire. „

(1).– A. Kuénen, The Hexateuch, p. 210.–

me cette législation, par ses ramifications nombreuses, enserre, dans ses bras de polypier, tout le reste de la législation sacerdotale, si on arrive à démontrer qu'elle est réellement très ancienne, on prouve du même coup la haute antiquité du Code sacerdotal et on crée une grande présomption en faveur de son origine mosaïque.

« Ce qu'il y a de certain dans cette matière »

6°.– Or voici une série d'affirmations qui s'enchaînent les unes les autres et qui n'admettent pas de contestation possible.

a) A l'époque d'Ezéchiel il y a évidemment, chez les Juifs, une législation sur la pureté et l'impureté légales, analogue ou identique à celle que nous avons dans les livres du milieu du Pentateuque. Le sujet n'est traité nulle part ex professo, mais il y est fait des allusions incessantes, non seulement dans la constitution (Chap. XL–XLVIII), mais encore dans le reste des prophéties. Après les livres du milieu du Pentateuque, c'est Ezéchiel qu'il faut consulter, lorsqu'on veut se mettre au courant de la loi Juive sur ce point.– Ainsi ce prophète nous apprend que le pain (1) (IV, 13, Cfr. Osée IV, 4), le sanctuaire de Jéhovah (2), le temple (3), même Israel (4), la femme du prochain (5), les hommes (6), Jérusalem (7), la terre (8), etc, etc peuvent devenir impurs et souillés. Le devoir du prêtre est de savoir distinguer entre le pur et l'impur, le saint et le profane (9).– Malgré cela,

---

(1).– Ezéch. IV, 13 : « Ainsi les Israélites mangeront leur pain souillé, au milieu des peuples chez lesquels je les disperserai.–(2).– Ezéch. V, 15 : « parceque vous avez souillé mon sanctuaire avec toutes vos abominations. (Cfr. XXIII, 38).–(3).– Ezéch. IX, 7. Et il leur dit: « Souillez le temple (littéralement : la maison).–(4).– Ezéch. XIV, 11 : « Et ne vous souillez point avec tous vos péchés.–(5).– Ezéch. XVIII, 6 : « Il n'a pas souillé (ou rendu impure) la femme de son prochain et il ne s'est pas approché de la femme au moment de ses menstruations. Cfr. 11, 15 (XXXIII, 26).–(6).– Ezéch. XX, 7 : « Ne vous souillez point avec les idoles de l'Egypte. (Cf. 18, 26, 30, 31, 43. XXXVII, 23).–(7).– Ezéch. XXII, 3, 8, 10, 11, 26; XXIII, 13, 17.–(8).– Ezéch. XXXVI, 18: « Ils ont souillé la terre avec leurs idoles (Cf. 17).–(9).– Ezéch. XXII, 26 :

il est bien visible qu'Ezéchiel ne promulgue pas là-dessus une législation nouvelle, et même qu'il ne rapporte pas, en entier et verbalement, la législation existante : il la suppose et il la vise. — Par conséquent, cette législation existe ailleurs, et elle existe depuis longtemps, car elle est reçue partout, malgré les embarras qu'elle crée dans la vie de tous les jours. — Et, en effet, nous avons la preuve qu'elle existait avant Ezéchiel.

b) En effet, le Deutéronome outre une multitude d'allusions plus claires et plus formelles que celles contenues dans Ezéchiel (voir Deutéron. XII, 15, 22 ; XV, 22) présente une classification formelle des animaux purs et impurs, c'est-à-dire, des animaux qu'on peut ou qu'on ne doit pas manger (Deut. XIV, 1-21). — Mais il est visible, par le fond et par la forme de cette législation, qu'elle n'est pas la première et qu'elle en suppose une autre de préexistante, qu'elle rappelle et qu'elle vise (voir Tome I, p. 462-465). — Par conséquent, vers l'an 623-622 — à supposer que le Deutéronome soit de cette époque, ce que nous n'admettons pas — il existait, depuis longtemps, une législation sur ce sujet, et cette législation pénétrait tous les actes de la vie religieuse et profane. — Outre cette législation générale, nous lisons, dans le Deutéronome, des locutions très singulières, par exemple celle-ci : « Et tu ne souilleras pas (ou tu ne rendras pas impure) » ta terre (celle) que Jéhovah, ton Dieu, te donne en héritage » (XXI, 23) et cette autre : « Le premier mari, celui qui l'a répudiée, ne pourra point la reprendre pour femme, une fois » qu'elle aura été souillée, car cela est une abomination devant » Jéhovah. Et tu ne feras point pécher la terre que Jéhovah, ton » Dieu, te donne en héritage (Deutéron. XXIV, 4). Cette pensée se rencontre aussi dans les Nombres XXXV, 34, où on lit : « Et

b) Le Deutéronome résume et suppose une législation sur ce sujet.

« Ses prêtres ont méprisé ma loi, ils ont violé mes choses saintes » (qodachaï) ils n'ont pas distingué entre le saint (pur) et le commun. — Ezéch. XLIV, 23 : « Ils apprendront à mon peuple (à » distinguer) entre le saint et le commun, entre l'impur et le pur. »

„ tu ne souilleras point (ou tu ne rendras pas impure) la terre, dans
„ laquelle vous habiterez ; car moi j'y habiterai au (beau) milieu ;
„ oui, moi, Jéhovah, j'habiterai au milieu des Israélites.„

„ Importance du „ résultat obtenu.„ 7°.– C'est déjà quelque chose que le résultat obtenu jusqu'ici, en étudiant les documents divers de la littérature israélite; mais ce n'est pas cependant suffisant, car, de l'an 700 à l'an 1400 environ la distance est considérable ; et la législation dont nous parlons aurait pu faire son apparition dans l'intervalle. Il s'agit de savoir, à défaut de texte précis, en quelque sorte, à défaut d'acte de naissance, quelle est l'opinion la plus vraisemblable. Or, pour nous prononcer en connaissance de cause, nous devons consulter les passages suivants : Jérémie II, 7, 23 ; VII, 30 ; XIX, 19 ; XXXII, 34.– Isaïe, VI, 5 ; XXX, 22 ; XXXV, 8.– Amos VII, 17 ; Osée V, 3 ; VI 10 ; IX, 3-4.— I Samuel XXI, 3-6 ; II. Samuel XI, 4.— Juges XIII, 4, 7, 14.–

„ Ce que disent les „ prophètes sur le „ même sujet.„ 8°.– Ce sont tous les passages des documents authentiques, que nous pouvons citer dans cette question. Un seul coup d'oeil jeté sur cette liste met, tout de suite, en relief une observation que nous avons déjà faite bien souvent, à savoir, que, dans toutes ces controverses ritualistiques, Ezéchiel occupe une place à part.– Pourquoi ?– C'est une question intéressante que nous n'avons pas à examiner en ce moment ; mais nous constatons de nouveau le fait, parce qu'il a de l'importance.–

„ Observation impor- „ tante que suggère „ la comparaison de „ Jérémie et d'Ezéchiel„ 9°.– Ainsi, tandis que nous relèverions facilement, dans Ezéchiel, quarante à cinquante passages où il est fait allusion à une législation relative à la pureté et à l'impureté, nous n'en relevons que cinq dans Jérémie, presque son contemporain, dans Jérémie, l'auteur ou l'inspirateur du Deutéronome ! On sait, en effet, et il ne faut pas l'oublier, que, d'après les critiques contemporains, „ le Deutéronome a été composé du temps de Jérémie, „ dans l'entourage de Jérémie, d'après les idées de Jérémie (1).„ Cela paraît si évident à Mr. Renan, que, d'après lui, „ c'est un

(1).– Revue des Deux-Mondes du 1er Décembre 1886, p. 549-550

„ vif sujet d'étonnement que le nom de Jérémie ne soit pas prononcé „ au chapitre XXII du deuxième livre des Rois, quand il s'agit de „ l'apparition de la Thorah [1] Deutéronomique."

Si Jérémie, l'auteur ou l'inspirateur du Deutéronome, d'après les critiques, ne fait que cinq allusions à la pureté ou à l'impureté, dans un livre qui est, relativement parlant, assez étendu, pourquoi veut-on demander davantage à des auteurs qui ont vécu quatre ou cinq cents ans plus tôt ?— Est-ce raisonnable ? Est-ce sérieux ?— Je ne le crois pas.—

« Renseignements « que nous fournit « le prophète Jérémie. »

10°.— Mais voyons ce que nous dit Jérémie, en suivant l'ordre de ses prophéties.

« Vous souillerez ma terre et vous ferez de mon héritage „ une abomination (Jérémie II, 7)", est censé dire Jéhovah aux Juifs.— Donc la terre peut-être souillée et rendue impure, comme on le trouve dans le Deutéronome, Ezéchiel et les Nombres.— « Comment dis-tu : Je n'ai pas été souillée, je ne suis pas allée „ après les Baals ?" (Jér. II, 23) — Donc Jérusalem, elle aussi, peut-être souillée.— Dans VII, 30 et XXXII, 34, Jéhovah reproche aux Israélites « d'avoir souillé" le temple en y mettant des idoles. Dans XIX, 13, on constate que Jérusalem et ses maisons ont été transformées en « Thophet », c'est-à-dire, ont été rendues impures, par les habitants de Juda, qui ont sacrifié à toute l'armée des cieux.— Tout cela est bien quelque chose, sans doute, mais cependant tout cela est peu, très peu, quand il s'agit de démontrer l'existence d'une législation comme celle que suppose le Deutéronome XII, 15, 22 ; XIV et XV, 22.— Et cependant, personne ne conteste que la législation deutéronomique n'existât avant Jérémie. — Comment ose-t-on, dès lors, arguer du silence des prophètes du huitième siècle, contre l'existence d'une législation ritualiste antérieure à eux ?— Il me semble que ce procédé de l'Ecole critique est tout-à-fait irrationnel.

11°.— Isaïe (VI, 5 ; XXX, 22 ; XXXV, 8) atteste l'existence

---

(1).- Revue des Deux-Mondes du 1er Décembre 1886, p. 549-550.-

„Renseignements contenus dans les autres prophètes du huitième siècle."

de la notion de la pureté et de l'impureté, mais il ne rapporte aucun détail précis. Amos, son contemporain, nous parle d'une „terre impure" (VII, 17). Osée sait qu'„Israël a été souillé" (Osée V, 3; VI, 10), et cela évidemment par l'idolâtrie; c'est pourquoi il mangera „des choses impures dans Assur" (Osée IX, 3), choses impures qui „le souilleront" encore davantage (Ibid. 4).

Évidemment, tous ces prophètes, qu'ils soient du septième, du huitième ou du neuvième siècle, peu importe, développent les mêmes idées. Si Jérémie a connu la législation relative à la pureté et à l'impureté, il faut en dire autant d'Isaïe, d'Amos et d'Osée. Ce serait faire acte de critique arbitraire que de conclure autrement. Mais, en disant cela, nous ne voulons pas contester que ces preuves ne soient, si on les prend isolément, un peu insuffisantes. Seulement cela ne prouve qu'une chose: la fausseté de la méthode reçue dans l'École critique, méthode qui veut tout établir à l'aide de documents contemporains et sans tenir compte de la tradition Juive.

„Passages contenus dans les Juges.— Leur importance comme renseignement."

12°.— Les Juges et Samuel ne nous fournissent, sur ce sujet, que trois passages, mais ces passages sont peut-être plus clairs, à eux seuls, que tout ce que nous venons de rapporter.

a) „Les Juges XIII, 4.7.14."

a) Ainsi les Juges nous apprennent (Jug. XIII, 4.7.14) que l'ange dit à la femme de Manué. „Ne mange rien d'impur", d'où nous concluons à l'existence d'une classification comme celle que nous trouvons dans le Lévitique XI et le Deuteronome XIV.—

b) „I Samuel XXI 3-6."

b) L'histoire de ce qui arriva à David au Temple de Nobé, suppose également un état de pureté ou d'impureté, comme celui dont parle le Lévitique, puisque le prêtre Achimélech consent à donner à David les pains de proposition de la veille, non pas seulement à cause de la nécessité, mais parce que David et ses partisans ne s'étaient pas souillés en faisant l'acte conjugal (I Sam. XXI, 3-6). Or, si nous nous transportons au Lévitique XV, 16-18, nous comprenons parfaitement l'allusion

voilée contenue dans les paroles d'Achimélech. L'ensemble de la législation du Lévitique nous apprend pourquoi il était nécessaire d'être pur pour manger les pains de proposition, même dans un cas de nécessité.

c) Enfin ce qui est dit de Bethsabée, femme d'Urie (II Sam. XI, 4) : « David envoya chercher cette femme : elle vint vers lui ; » il coucha avec elle ; elle se purifia de son impureté et elle revint » dans sa maison. » Tout cela n'est intelligible que lorsqu'on se transporte au même passage du Lévitique XV, 18 (1).

c) II Samuel, XI, 4.

13°.– Ce n'est pas sans doute beaucoup ; mais, si on tient compte : 1° du caractère très particulier de cette législation. – 2° de la nature des livres que nous venons de parcourir, ces allusions paraîtront suffisantes. En tout cas, il n'y a pas l'ombre d'un doute que, dans l'ensemble, elles ne soient plus favorables à l'opinion traditionnelle qu'à celle des critiques. Elles ne démontrent pas, en fait, l'origine mosaïque de cette législation, mais elles montrent, au moins, qu'on a tort de contester cette origine, puisqu'on ne peut apporter, contre elle, rien de clair ou de précis.

« Conclusion relativement à la pureté et à l'impureté. »

Conclusion de tout ce chapitre

1°.– Et maintenant que nous avons parcouru en détail les objections de l'École critique relatives à ce sujet si spécial des sacrifices, il s'agit de résumer nos impressions et de voir quel est le résultat de nos recherches.

Si nous considérons le sacrifice en lui-même, nous voyons

« Les livres historiques et prophétiques donnent la même idée que la partie législative. »

---

(1).– Lévit. XV, 16 : – Vir, de quo egreditur semen coitus, lavabit aqua omne corpus suum et immundus erit usque ad vesperam. – 17.– Vestem et pellem, quam habuerit (il faudrait : super quam erit semen coitus, pour rendre le texte original) lavabit aqua et immunda (le texte original porte immundus et cette leçon est la seule vraie) erit usque ad vesperam. – 18.– Mulier, cum qua coierit, lavabitur aqua, et immunda erit usque ad vesperam. –

qu'il a été toujours connu et pratiqué, sous ses diverses formes, ou dans ses diverses espèces. L'histoire nous donne, toutes proportions gardées et en tenant compte de la différence des buts, la même impression que les parties législatives du Pentateuque. L'holocauste est le grand sacrifice, le sacrifice κατ' ἐξοχήν, dans l'histoire comme dans la législation. Après lui vient le sacrifice pacifique ou chélem. Puis, mais assez loin de ces deux espèces d'immolations, viennent le minechah et le nécek, surtout le Hattath et l'ācham. - Tous ces termes reparaissent, une fois ou l'autre, dans la Bible, avec leur signification propre et technique.

„Les rites des sacrifices ne sont pas décrits, mais cela se comprend aisément."

2°. — Si des actes eux-mêmes nous passons aux détails ou aux cérémonies du culte, aux rites proprement dits, nous constatons que ceux-ci ne sont jamais ou presque jamais décrits; mais cette absence de description ne vient point de ce qu'on n'y attache aucune importance, ainsi que l'affirment les critiques; cela vient plutôt de ce que ce sujet est trop spécial pour être traité dans des livres historiques ou dans des sermons; et cela vient encore de ce que, en effet, les rites sont une partie relativement secondaire dans la religion, même dans l'accomplissement du sacrifice. - Ils sont si secondaires que leur pratique devient dangereuse, si on y attache une trop grande importance. Voilà pourquoi les Prophètes protestent quelquefois contre la partie matérielle et grossière des sacrifices.

„En résumé l'opinion traditionnelle est connue au fond confirmée par cette législation. - Rien d'explicite sur son origine mosaïque ou autre."

3°. — En résumé, la Bible, dans ses parties les plus anciennes, au jugement même des critiques, rend témoignage à la haute antiquité des sacrifices et des rites qui les accompagnent. Nulle part cependant, il n'est dit, en termes exprès, que cette législation remonte à Moïse, comme à son auteur; mais, si la Bible ne fait pas cette déclaration en propres termes, elle lui est cependant beaucoup plus favorable qu'elle ne l'est aux théories des critiques contemporains.

„Cette question de l'origine ne peut se résoudre que par une"

4°. — Ce n'est point par l'étude des sacrifices eux-mêmes qu'on peut résoudre cette question d'origine et d'auteur; c'est par une étude d'ensemble sur tout le Pentateuque: Les preuves ou

les indices, en se groupant et en s'accumulant, acquièrent une force qu'elles n'ont pas considérées dans leur isolement; et, quand elles sont reliées entre elles, elles acquièrent une force absolument démonstrative.

„étude d'ensemble."

5°.– En défendant la haute antiquité du rituel Judaïque relatif aux sacrifices, nous ne voulons pas contester que certaines parties n'aient pu être revues et retouchées à diverses époques; nous ne défendons que l'ensemble. C'est à une critique minutieuse et détaillée des textes à définir ce qu'il faut penser dans chaque cas particulier; et il va de soi que, dans un champ aussi vaste et aussi compliqué, il y a place pour toute espèce d'opinion, depuis le doute le plus complet jusqu'à la certitude la plus absolue.

„La question d'altération plus ou moins considérable dans les cas particuliers est laissée ouverte."

Nous ne croyons pas cependant que les remaniements intentionnels et voulus aient été fréquents et nombreux.

Chapitre cinquième

Le temps du culte.

1°.– C'est encore là un des sujets les plus exploités par l'École critique ou évolutioniste contre l'authenticité et l'antiquité du Pentateuque, entendues comme elles le sont, par la tradition Judéo-chrétienne. On prétend qu'on ne trouve, dans l'histoire, aucune trace des prescriptions relatives au temps du culte qui sont contenues dans les livres du milieu du Pentateuque, en particulier, dans ce qu'on appelle le Code Sacerdotal, ou on affirme que, si des prescriptions relatives au temps du culte existent dans les Prophètes, Samuel et les Rois, elles ne sont pas les mêmes. Il est facile de reconnaître là encore, dit-on, un progrès, un développement, une évolution, même une transformation radicale.

„Nouvelle source de difficultés contre l'authenticité et l'origine mosaïque du Pentateuque."

2°.– Dans les anciens temps les fêtes n'avaient point les caractères religieux qu'elles ont pris plus tard; et c'est parce

„Forme qu'on donne à l'objection tirée

« de ce sujet. »

que, après la Restauration, on constate une parfaite ressemblance entre les faits et les prescriptions du Code sacerdotal relatives aux fêtes qu'on fait dater celles-ci de cette dernière époque. Toute cette argumentation se résume, on le voit, dans ces deux aphorismes: 1º Ressemblance entre le Code sacerdotal et le cycle des fêtes, à partir de la Restauration. — 2º Dissemblance entre le Code sacerdotal et le même cycle des fêtes avant l'époque de la Restauration. — D'où la conclusion perpétuelle: Le Code sacerdotal est de l'époque de la Restauration.

« Ordre qu'on va suivre dans l'étude de cette nouvelle question. »

3º. — Il s'agit de voir jusqu'à quel point les assertions de l'École critique et évolutioniste sont fondées.

Pour le faire avec ordre et, si nous le pouvons, avec clarté, nous discuterons, d'abord, la méthode employée par les critiques bibliques contemporains. Ensuite nous chercherons à retrouver les traces que la Bible peut contenir des fêtes Juives. Enfin, nous comparerons les données des diverses parties de la Bible, à celles du Pentateuque, en particulier, à celles du Code sacerdotal. Le sujet, on le voit, n'est dépourvu, ni de gravité, ni d'intérêt.

Article premier.

De la méthode employée par les critiques.

« Observation que suggère l'étude du sujet. »

1º. — La première observation qui se présente à nous a rapport à la nature du sujet. Le sujet est si spécial, pris dans son ensemble, mais en particulier dans les détails, qu'on ne peut pas s'attendre à retrouver, à chaque page de la Bible, une répétition des prescriptions du Pentateuque sur les fêtes. Par conséquent, si nous examinons à priori, comme nous avons le droit et le devoir de le faire, avant de commencer notre voyage d'exploration, à quoi devons-nous nous attendre? — La réponse n'est pas difficile à faire pour tout homme impartial: il est évident que nous pouvons nous attendre, tout au plus, à retrouver une mention de quelques fêtes, des principales, de celles en particu-

lier qu'un concours de circonstances peut relier au sujet traité par les auteurs ; mais c'est à peu près tout : On aurait tort, en effet, d'exiger que des prédicateurs comme les prophètes ou des historiens comme les Juges, Samuel et les Rois, nous donnent même seulement la substance du chapitre XXIII du Lévitique ou des chapitres XXVIII – XXIX des Nombres. Les détails des rites, même quand il s'agit des fêtes les plus importantes, doivent être forcément passés sous silence. S'il en est quelquefois autrement, ce ne peut-être qu'à titre d'exception, une exception tellement rare qu'on ne peut pas compter raisonnablement la trouver dans la Bible. Mais même, quand un cas de ce genre se présente, on ne peut pas espérer d'avoir quelque chose de complet, d'entier, d'absolu. Toutes les mentions doivent être essentiellement fragmentaires, vagues, dénuées de clarté et de précision, quelquefois des deux choses à la fois. –

2°. – Il suit de là très vraisemblablement qu'une étude de ce genre, faite avec les documents seuls, et uniquement sur les critères internes, ne peut pas aboutir à un résultat satisfaisant. A moins d'avoir une littérature très abondante, très variée, touchant à tous les sujets et s'étendant sur un grand nombre de siècles, on ne peut pas aboutir à dire d'une manière absolue : « ce rite ou » cette fête existait à telle époque ; il n'existait pas à telle autre. » Nous ne voulons pas dire qu'on ne puisse rien trouver ; non : ce n'est point là notre pensée ; mais nous affirmons que très souvent les renseignements qu'on découvrira seront trop obscurs pour qu'on puisse, avec eux, conclure d'une manière certaine, d'une manière excluant toute espèce de doute, que telle fête dont il est question est ou n'est pas la même dont parlent le Code sacerdotal ou le Deutéronome. Ces conclusions absolues ne peuvent s'appuyer que sur des arguments généraux, nullement sur des conclusions de détail. « Conclusion à priori qui découle de l'observation précédente. »

Nous ne croyons pas qu'aucune personne sensée et réfléchie puisse contester la valeur de ces observations.

3°. – Mais il résulte de là, de plus en plus, que la mé- « Fausseté évidente

„De la méthode adoptée par les critiques contemporains.„

thode des critiques pèche par la base : Au lieu, en effet, de consulter tous les documents avec sagesse, prudence et discrétion, ils en excluent à priori une grande partie, trient les autres et n'accordent une certaine confiance 1° qu'à ceux qui répondent à leurs idées et à leurs systèmes, 2° qu'à ceux qui, pris dans leur ensemble, ne doivent manifestement pas traiter les questions de rituel et de liturgie. Tels sont, par exemple, les quatre ou cinq prophètes dont les critiques font tant de cas. –

„Multiplicité des aspects sous lesquels on peut étudier les solennités religieuses.„

4°. – Il est évident, en outre, que des faits complexes, comme le sont de grandes solennités, peuvent être étudiés ou décrits à bien des points de vue. La plupart des hommes ne voient dans une grande cérémonie que le côté extérieur, saillant, visible, palpable, en quelque sorte profane. Un petit nombre seulement sont assez initiés pour aller jusqu'au fond et saisir le côté intime d'une grande fête religieuse. Avant donc de rien conclure des traits qu'on peut nous signaler ou de la peinture qu'on trace dans un auteur, il faut voir ce que pouvait dire cet auteur, et il n'y a qu'une étude générale qui puisse nous renseigner là-dessus. –

Telles sont, ce nous semble, les réflexions qui s'imposent, d'une façon plus particulière, au commencement de cette étude. Nous pourrions les développer davantage, mais ce que nous venons de dire suffit, et pour nous diriger dans nos recherches, et pour nous éclairer dans notre jugement sur les découvertes que nous pouvons faire. – Abordons dès lors notre étude. –

Article deuxième

Les fêtes Juives dans l'histoire israélite.

Au lieu de tout confondre, comme le font quelquefois certaines personnes, nous allons suivre l'ordre naturel. Nous considérerons successivement 1° les actes de culte qu'on devait faire chaque jour. – 2° les actes qu'on devait faire chaque semaine

– 3° les actes qu'on faisait chaque mois.– 4° les actes qu'on faisait chaque année et enfin 5° les actes qu'on faisait chaque siècle. Le jour, la semaine, le mois, l'année, le siècle: telles sont les divisions qu'on peut établir dans les temps du culte. De là autant de paragraphes.

Paragraphe premier.

Les actes du culte de chaque jour.

(Voir Exode XXIX, 38-42.– Lévitique VI, 1-6 (8-13 de la Vulgate). – Nombres XXVIII, 3-8.– Cfr. 23, 31 (30b de la Vulgate); XXIX, 6, 11, 16; etc.

1°.– En parcourant ces textes de loi, on voit qu'il était prescrit d'offrir un holocauste, deux agneaux d'un an: tous les jours, l'un le matin et l'autre le soir. Cette prescription était obligatoire à tout jamais et c'est pourquoi ces sacrifices journaliers ont pris le nom de Thamid, qui revient fréquemment, dans le texte même de la loi ou dans les allusions qu'on y fait.–

« Les sacrifices journaliers connus sous le nom de Thamid. »

2°.– Outre cela on offrait aussi un min'Hah, c'est-à-dire un dixième d'Ephah (Nombres XXVIII, 5) de Soleth ou de farine pétrie dans un quart d'hin d'huile bien pure. On ajoutait à cela un nécek (voir page 384) ou une libation d'un quart d'hin de vin. – Par conséquent le sacrifice se composait, soir et matin, de quatre choses: 1° d'un agneau en holocauste, 2° d'un dixième d'éphah de pure farine.– 3° d'un quart d'hin d'huile et 4° d'un quart d'hin de vin.– A ces quatre choses il faut en ajouter une cinquième, bien qu'elle ne soit point mentionnée ici, à savoir, le sel, parce qu'il était prescrit toujours (Lévitique II, 13).– Mais on peut ramener toutes ces offrandes à deux choses: 1° à l'holocauste et 2° au min'Hâh. Ce dernier était une offrande complexe.

« Eléments divers dont se composait le Thamid. »

3°.– Ici se place une observation très importante et à laquelle les critiques contemporains ne semblent pas avoir fait une grande attention, puisque nous ne l'avons vu signaler nulle part, et cette observation, la voici: L'offrande consistant en farine, en huile

« Distinction à faire entre l'accessoire et le principal. »

et en vin est tellement secondaire et tellement accessoire qu'elle semble ne pas avoir une existence indépendante. C'est pourquoi, lorsqu'on parle des autres sacrifices, des holocaustes, des sacrifices pacifiques, etc, on ajoute très souvent ces mots: « Et son min'Hâh », « et « leur min'Hâh », et « sa libation », « et leurs libations » etc. On voit, par ces manières de parler, que le min'Hâh est traité comme un accessoire qui va toujours avec le principal; car, si on le considérait comme un sacrifice à part, on ne dirait pas « et son min'Hâh », mais bien « et le min'Hâh ».

« Exemples des cas où l'accessoire est uni au principal par le pronom possessif, son, sa, ses. »

4°.– Je dois signaler quelques exemples de l'usage dont je parle, et je n'ai que l'embarras du choix. Dans les livres du milieu du Pentateuque, les cas se présentent en grand nombre, mais, chose remarquable et qui confirme à merveille l'opinion traditionnelle, on les trouve surtout dans les Nombres. Il n'y en a pas un seul dans l'Exode, et deux seulement dans le Lévitique, vers la fin, au chapitre XXIII, 13, 18. Et cela devait être ainsi, puisque le mincHah et le necek sont définis et décrits dans les premiers chapitres du Lévitique seulement. Voici donc ce qu'on lit, au Lévitique XXIII, 12-13: « Au jour ou vous offrirez l'Omer, « vous immolerez en holocauste à Jéhovah, un agneau d'un an, sans « défaut.– Et son min'Hah comprendra deux vingtièmes (d'Ephah?) de farine pétrie dans de l'huile.– Au verset 18, on lit: « Vous offrirez avec le pain sept agneaux d'un an et sans défaut, « un taureau fils du troupeau et deux béliers. Ils seront (offerts) « en holocaustes à Jéhovah, avec leurs min'Hahs et leurs neceks. — On trouvera des exemples du même genre dans Nombres VI, 15, 17; VII, 87; VIII, 8; XV, 24; XVI, 15; XVIII, 9; XXVIII, 20, 28, 31; XXIX, 3, 6, 9, 11, 14, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31 33, 34, 37, 38. — On voit si les exemples sont fréquents dans les Nombres et, par conséquent, si toutes choses se suivent comme elles doivent le faire dans l'opinion traditionnelle. Au contraire, si le Code sacerdotal était seulement de l'époque de la Restauration, ainsi que le prétend l'Ecole critique, on ne voit point pourquoi cette forme de langage serait employée dans les Nombres plus que dans le

Lévitique et l'Exode, car, dans cette hypothèse, le Code sacerdotal ne ferait que consacrer l'usage reçu et le transformer en loi. Or, si l'usage voulait déjà qu'on dit „ et son min'Hah, et leurs min'-Hahs „, pourquoi ne trouve-t-on pas ces expressions dans l'Exode et dans le Lévitique ? – Cela est inexplicable dans l'opinion des critiques contemporains. –

„ Conséquences qui suivent de cette distinction. „

5°. – Or, si tel fut, de bonne heure, l'usage reçu chez les Juifs, on comprend, à merveille, que le min'Hah et le nécek n'aient pas été mentionnés expressément, surtout dans les livres historiques et dans les prophètes, puisqu'ils constituaient un appendice de l'holocauste ou du sacrifice pacifique. Il devait en être forcément ainsi.

On objectera peut-être que l'usage liturgique constaté dans le Code sacerdotal ne se rencontre plus dans la Bible : Cela est vrai, car l'exemple unique qu'on connaît (II Rois XVI, 13, 15) est douteux ; mais on conçoit sans peine que des historiens ou des prédicateurs n'aient pas employé le langage liturgique, en traitant des questions de rituel. Par conséquent, le fait ne prouve rien et les observations précédentes conservent toute leur force : Elles deviennent même plus fortes, puisqu'on voit, d'une façon presque certaine, que le Code sacerdotal, s'il avait été composé vers l'an 550 ou vers l'an 450, ne serait point la mise par écrit de l'usage existant.

Après ces questions de principe, reste la question de fait, à savoir : trouve-t-on, dans l'histoire, des traces 1° de l'holocauste du soir et du matin, 2° du min'Hah ou de l'offrande de farine, d'huile et de vin ?

„ Examen des documents historiques qui peuvent renseigner sur le sacrifice journalier. „

6°. – Suivant notre habitude, nous allons commencer par explorer les documents les plus modernes, parce qu'il est naturel que, dans les temps plus rapprochés de nous, les textes soient plus clairs et plus explicites.

7°. – Or, si nous prenons en main Néhémie, on lit ce qui suit, au chapitre X, 32 et 33. „ Nous nous sommes imposés „ comme une règle de payer un tiers de Chéqel, chaque année, „ pour le service du temple, pour le pain de proposition, pour „ le min'Hah perpétuel (hatthamied), pour l'Ôlah perpétuel

(hatthamid) etc. — Par conséquent, nous constatons l'existence d'un sacrifice appelé Ŏlah et d'un autre appelé min'Hah, lesquels doivent durer toujours; et comme, de plus, les deux termes portent l'article, il s'agit d'une chose connue, laquelle n'est pas d'invention récente. Si elle eût été datée de la veille on ne se serait point contenté de parler du min'Hah et de l'Ŏlah perpétuels. On aurait dit: « d'un min'Hah et d'un Ŏlah, que nous voulons rendre perpétuels. »

« Ce que nous apprend le texte d'Esdras. »

8°. — En remontant à Esdras, nous lisons ce qui suit au chapitre IX, 4: « Tous ceux qui respectaient la parole du Dieu » d'Israël, relative aux fautes commises par les captifs, se réunirent auprès de moi; et moi, j'étais assis accablé de tristesse jusques au min'Hah du soir. Et au moment du min'Hah du » soir, etc. »(1) Ici, on nous apprend qu'il y avait un min'Hah le soir, mais on ne nous dit pas qu'il n'y en eût point le matin; on ne nous dit même pas si ce min'Hah était seul ou accompagné d'autres sacrifices. — On garde le silence sur toutes ces questions, qui ont de l'intérêt pour nous, hommes d'étude et gens du dix-neuvième siècle, mais qui n'en avaient aucun pour les contemporains d'Esdras ou de Néhémie; car les contemporains d'Esdras et de Néhémie savaient parfaitement, par l'usage, ce dont il s'agissait. —

« Le texte des Rois relatif à Achaz et à l'autel bâti par ses ordres. »

9°. — On lit dans le deuxième livre des Rois XVI, 15 « que » le roi Achaz ordonna au prêtre Ouriah d'offrir sur le grand autel, l'Ŏlah (holocauste) du matin et le min'Hah du soir, » l'Ŏlah du roi et son min'Hah, l'Ŏlah de tout le peuple du » pays, avec son min'Hah et ses libations.

Il est certain que, si on n'avait que ces indications, on ne pourrait pas conclure que la loi du Code Sacerdotal était observée, nous ne dirons pas à l'époque d'Achaz (741-725), mais

(1). — La Péchito traduit: Jusques à none!! — Fiez-vous, après cela, aux traductions, dans les questions de détail, en fait de critique textuelle. —

même à l'époque d'Esdras et de Néhémie. Seulement, a-t-on le droit de considérer ces mentions accidentelles comme des mentions pleines et complètes? – Nous ne le croyons pas; il est évident, au contraire, que toutes ces allusions ou mentions faites en passant ne représentent qu'une partie des choses. Si on traitait n'importe quel autre livre d'histoire comme on traite la Bible, il ne résisterait pas plus que la Bible à cette manipulation arbitraire et partiale. Il est évident que Néhémie est incomplet, inutile par conséquent, de le prouver. Quant à Esdras, il peut s'interpréter d'une façon très correcte et être mis d'accord avec le Code sacerdotal; car le minᵓHah, venant après l'holocauste, terminait évidemment les sacrifices de la journée. Esdras a donc parfaitement raison de dire: « jusques au minᵓHah du soir », mais cela ne nous apprend, en aucune façon, s'il y avait ou s'il n'y avait pas, le soir, un holocauste avant le minᵓHah. Ce problème ne peut pas se résoudre avec ces textes; il faut recourir à d'autres raisons.

J'avoue, en toute simplicité, que le passage II Rois XVI, 15, me paraît plus ambigu que les deux précédents. Cependant, je crois encore qu'on peut en rendre raison, d'une façon assez naturelle et assez plausible. Nous voyons, d'abord, par ce verset, que l'ʿÔlâh était presque toujours accompagné d'un minᵓHah, de même que le minᵓHah était, en général, précédé d'un ʿÔlâh. La seconde partie du verset le démontre assez clairement. Cela donné, n'est-il pas possible d'admettre que, pour aller plus rapidement, le roi Achaz s'est contenté de signaler, parmi les actes religieux de la journée, le dernier (minᵓHah) et le premier (ʿÔlâh), sans parler des actes intermédiaires (ʿÔlâh et minᵓHah). Je reconnais que cette interprétation ne s'impose pas, lorsqu'on n'a que ce texte; mais on doit m'accorder aussi que cette explication est très plausible, et c'est tout ce que je demande; car, je le répète, je ne crois pas qu'on puisse trancher d'aussi gros problèmes que la date du Code sacerdotal, à l'aide de textes aussi ambigus et aussi incomplets. C'est aller contre toutes les données de la raison

que d'agir ainsi.

« Ce qu'Ézéchiel nous « enseigne sur le même sujet. »

10°. — Mais Ezéchiel, nous dit-on? — Vous oubliez qu'il va contre votre théorie et qu'il ne parle, lui aussi, que d'un Ôlah pour le matin et d'un min'Hâh pour le soir.

Voici, d'abord, comment s'exprime Ezéchiel (XLVI, 13): « D'un agneau d'un an et sans défaut, tu feras un ôlah, tous « les jours, à Jéhovah, et tu l'offriras, chaque matin. — 14. — « Tu ajouteras à cet Ôlah, tous les matins, un min'Hah, « à savoir, un sixième d'Ephah (de farine), avec un tiers « d'hin d'huile, pour arroser la farine. — Ce sera un min'-« Hah à Jéhovah. — Et cette prescription durera, perpétuellement « à jamais (Thamid). — 15. — On offrira l'agneau, le min'Hah, « l'huile, tous les matins, en Ôlah perpétuel. »

Si nous prenons ce passage du prophète Ezéchiel, dans son sens large et obvie, nous voyons, d'abord, que le min'Hah accompagne l'Ôlah comme s'il en faisait, en quelque sorte, partie. Après cela, on croirait que l'Ôlah et le min'Hâh avaient lieu seulement, tous les matins, jamais le soir; mais il faut se rappeler ce que nous avons dit déjà bien souvent, à savoir, qu'entre la constitution d'Ezéchiel et ce qu'on appelle le Code sacerdotal, il n'y a que des ressemblances générales. Les différences, quant aux détails, sont très nombreuses, et le prophète ne paraît nullement préoccupé de tout décrire ou de tout prescrire par le menu; il fait les choses en grand. On ne peut donc tirer de ce qu'il dit aucune conclusion relativement à ce qui se pratiquait, de son temps, chez les Juifs. Il parle du sacrifice du matin, parce qu'il est plus important que celui du soir, et, parceque, l'habitude aidant, il sait qu'on comprendra sa pensée. Ce sacrifice n'est même pas absolument identique à celui qui est décrit dans l'Exode XXIX, 38-42; Nombres XXVIII, 3-8. Ainsi l'Exode et les Nombres prescrivent un dixième d'Ephâh de farine, et un quart d'hin d'huile. Ezéchiel, au contraire, demande un sixième d'Ephâh et un

tiers (1) d'hin d'huile.

On ne peut donc, je crois, conclure quoi que ce soit d'Ezéchiel. Les deux passages, I Rois XVIII, 29, 36, et II Rois, III, 20, ne répandent pas beaucoup de lumière sur le problème; car, s'ils nous parlent le premier, d'un min'Hah pour le soir, le second d'un min'Hah pour le matin, les circonstances ne sont pas telles qu'on puisse dire certainement : on offrait, à l'époque du prophète Elie, un min'Hah le soir, et, à l'époque d'Elisée, un min'Hah, le matin. Cela nous paraît probable, mais enfin on pourrait faire quelques difficultés surtout sur le premier texte. Mais ce qu'on a tort de déduire de là, c'est qu'on n'offrait à l'époque d'Elie et d'Elisée qu'un min'Hah, soir et matin. Des déductions de ce genre sont contraires à toutes les lois de la saine critique. Ces mots jetés en passant sont trop rapides et trop superficiels, pour qu'on puisse en tirer rien de certain, dans le sens négatif. C'est cependant ce que fait A. Kuénen, quand il dit: « Le silence d'Ezéchiel par rapport à l'holocauste du soir » (et pourquoi pas aussi du min'Hah du soir? Ezéchiel ne » parle pas plus du min'Hah que de l'holocauste) est une » des preuves établissant qu'il ne connaissait pas le Code sacerdotal. – Comment, aurait-il pu, s'il avait connu cette loi, » taire ou abolir (sic) le sacrifice perpétuel du soir?» (2) Je me demande comment un critique distingué, comme l'est Kuénen, peut parler « d'abolir », quand il s'agit d'une constitution comme celle d'Ezéchiel. N'avoue-t-il pas lui-même que ce prophète n'avait aucune autorité législative et que « la génération » contemporaine de la Restauration n'a pas subi son influence?» (3) J'avoue que tous ces arguments ne me convainquent nullement

(1). – C'est par mégarde évidemment que A. Kuénen nous parle d'un dixième d'hin d'huile. (Religion of Israel III, p. 56). – Le texte hébreu porte chelichith, un tiers. –

(2). – Ibid. p. 56. – Voir Tome II, p. 114-118. –

(3). – Ibid. Tome II, p. 118. –

de la non-existence du Code sacerdotal, avant l'époque d'Ezéchiel.

„Objection qu'on tire „de l'Exode XXIX, 38-„42 et des Nombres „XXVIII, 3-8. — 11°. — On tire un autre argument des textes mêmes: L'Exode XXIX, 38-42, le Lévitique VI, 1-6, les Nombres XXVIII, 3-8, accusent, dit-on, diverses époques. Il faut, d'abord, mettre le Lévitique VI, 1-6 de côté, parce que ce n'est qu'une allusion à une législation précédente, faite à l'occasion du rituel des sacrifices. La matière n'est pas traitée à fond et dans son entier. On parle du soin que les prêtres doivent avoir de tenir le feu de l'holocauste toujours allumé, mais on ne décrit pas ces holocaustes. Par conséquent, ce n'est qu'une loi complémentaire. Occupons-nous, dès lors, de l'Exode XXIX 38-42 et des Nombres XXVIII, 3-8. — Je commence par reproduire les deux textes :

Exode XXIX. —	Nombres XXVIII.
38. — „Et voici ce que tu feras sur „l'autel: [tu feras] des agneaux „fils d'un an, deux, par jour, tou-„jours. —	3. — Et tu leur diras: voici l'ichéh que vous offrirez à Jéhovah; (vous offrirez) des agneaux fils d'une année, et sans défaut, deux par jour, en ôlâh, toujours. —
„— 39. — L'agneau, le premier, tu le „feras le matin, et l'agneau, le „second, tu le feras entre les deux „soirs. —	— 4. — L'agneau premier, tu le feras, le matin, et l'agneau, le second, tu le feras entre les deux soirs. —
„— 40. — Un dixième de farine pétrie „dans un quart d'hin d'huile pure „et un quart d'hin de vin, [tu of-„friras] par agneau.	— 5 — Un dixième d'Ephah de farine, pour le min'Hah, pétrie dans un quart d'hin d'huile pure
„— 41. — Quant au deuxième agneau „tu le feras entre les deux soirs, com-„me le min'Hah du matin, et com-„me son nécek tu lui feras, en o-„deur agréable, en ichéh à Jéhovah.„	— 6 — C'est un holocauste perpétuel; tu le feras sur le mont Sinaï, en odeur agréable, en ichéh à Jéhovah.
— 42 — C'est un holocauste perpétuel „dans vos générations, à la porte de „l'Ohel moëd, en présence de Jého-„vah, car je me rendrai là, auprès „de vous, pour te parler là. —	— 7 — Et son nécek [de l'holocauste sera] un quart d'hin par agneau. Dans le sanctuaire, verse le nécek [en] boisson à Jéhovah. — 8 — Quant au deuxième agneau, tu le feras entre les deux soirs; comme le min'Hah du matin et comme son nécek tu [le] feras [en] ichéh, odeur agréable à Jéhovah.

Voilà les deux passages parallèles : il suffit de les lire pour voir qu'il existe, entre eux, les rapports les plus intimes : cela est incontestable et incontesté. Mais quel est le plus ancien des deux textes ? —

Exode XXIX est-il une interpolation ?

12°. — A. Kuenen n'hésite pas : il se prononce pour les Nombres et il croit que le passage de l'Exode est une interpolation empruntée aux Nombres, car, dit-il avec Popper, « ce passage est singulièrement placé là, et, comme les Nombres rapportent cette législation au Sinaï, on a cru évidemment devoir en faire mention quelque part, dans la législation sacerdotale, qui est rapportée à cette époque (1). »

Après avoir pesé toutes ces raisons, j'avoue simplement qu'elles ne me convainquent pas. Ainsi 1°, si nous avions à faire à un interpolateur, il aurait trouvé une place plus naturelle pour cette législation ; il l'aurait placé vraisemblablement dans le Lévitique, dans les deux chapitres premiers ou après eux ; au besoin, au chapitre VI. Certainement, après la théorie sur l'holocauste et le min'Hah, quelques observations sur les sacrifices quotidiens n'eussent pas été déplacées. — 2° je ne trouve pas cependant que les versets d'Exode XXIX, 38-42, fassent mauvais effet là où ils sont. Car, après avoir décrit le sanctuaire, l'autel et tout le reste, il était assez naturel de signaler, tout de suite, l'usage principal qu'on fesait de tout cela. Or, les sacrifices journaliers occupent certainement la première place, dans le culte : les sacrifices des fêtes ne sont que la répétition plus ou moins agrandie de ce qui se doit faire tous les jours. Je ne suis donc pas de l'avis de Popper et de Kuenen. — 3° enfin, il me paraît que, si l'Exode XXIX, 38-42, n'était qu'un emprunt fait aux Nombres XXVIII, 3-8, cet emprunt serait beaucoup plus littéral. L'interpolateur aurait copié purement et simplement, ou bien il aurait refondu en entier le passage qui lui servait d'original ; mais ici nous n'avons, ni l'une ni l'autre

---

(1). — Voir A. Kuenen, The Hexateuch, p. 310. —

des deux choses : les idées sont les mêmes : certains versets ou certaines parties de verset sont identiques : seulement, au milieu de tout cela, il y a de nombreuses différences, lesquelles se conçoivent à merveille, quand il s'agit d'un seul et même auteur, surtout d'un auteur qui a vécu ces lois et ces usages ; car un tel auteur redit les mêmes choses sans se copier, en ajoutant des variantes à son récit et cependant sans se contredire jamais. Or, c'est précisément ce que nous rencontrons ici et dans une multitude d'autres endroits du Pentateuque. –

Je ne trouve donc rien, dans la succession actuelle, qui aille contre les lois des vraisemblances. Un législateur du genre de celui que nous présente le Pentateuque a pu parler comme on le fait parler. L'Exode XXIX, 38-42, n'est pas hors de sa place; le Lévitique VI, 1-8 vient bien là où il est. Quant aux Nombres XXVIII, 3-8, il était indispensable là où il est, puisque l'auteur voulait donner, une dernière fois, le rituel des fêtes et des sacrifices.

„Le double holocauste „journalier a-t-il été „introduit postérieurement au temps d'Esdras?„

13°. – A. Kuenen va enfin plus loin : il prétend que les trois passages, dont nous parlons, sont des interpolations pratiquées dans le Code sacerdotal, postérieurement à l'époque d'Esdras et de Néhémie. „Nous ne pouvons pas, dit-il, interpréter „ la mention de l'Alliance par la loi sacerdotale, telle qu'elle est „ en ce moment. Au contraire, nous devons plutôt admettre que „ le double holocauste journalier est postérieur à l'an 444 avant „ Jésus-Christ, en d'autres termes, qu'il a été introduit dans la „ loi postérieurement au temps d'Esdras.„ (1)

Le docte critique ajoute ensuite qu'il n'est pas absolument sûr que les trois passages (Exode XXIX, 38-42; Lévit. VI, 1-6; Nombres XXVIII, 3-8) soient des interpolations modernes. Pour moi, j'avoue qu'aucune des raisons qu'il donne ne me convainquent, tout au contraire. Avec les allusions que nous avons examinées précédemment Kuenen croit pouvoir distinguer trois

(1). – A. Kuenen, The religion of Israel, III, p. 57. – Cfr. 55-56. –

époques ou trois phases dans l'organisation du service journalier 1° d'abord, il n'y avait que l'holocauste du matin de prescrit (Ezéchiel XLVI, 13-15), 2° ensuite on ajoute à ce sacrifice le min'Hah du soir (I Rois XVIII, 29, 36; Esdras IX. 4-5. Néhémie X, 34; Daniel IX, 21) - 3° enfin on ajouta un min'Hah à l'holocauste du matin et un holocauste au min'Hah du soir (Ezéchiel XLVI, 13-15; II Rois, XVI, 13, 15). –

Je ne conteste pas qu'on ne puisse concevoir à priori une succession du genre de celle-là, et je n'ai pas grand mérite à faire cette concession. Je ne nie pas, non plus, absolument, que quelques remaniements n'aient pu être pratiqués dans ce qu'on appelle le Code sacerdotal; mais je les crois peu vraisemblables : à une époque comme celle d'Esdras et durant l'époque qui suivit, on était plutôt conservateur ou traditionaliste que novateur et créateur. Ezéchiel est manifestement incomplet, puisqu'il ne parle pas du min'Hah du soir, lequel existait à son époque (II Rois XVI, 15. – Daniel IX, 21). –

14°. – Je reconnais, avec cela; que les six ou sept allusions faites par la Bible à cette matière (II Rois XVI, 13.15; Daniel IX, 21; Ezéchiel XLVI, 13-15; I Rois XVIII, 29, 36; II Rois XII, 20, Esdras IX, 4-5; Néhémie, X, 34) ne nous permet- „Conclusion relativement au Thamid."

(1) – A. Kuenen, qui soutient vigoureusement que le Code sacerdotal a été modifié après Esdras et Néhémie (Religion of Israel, III, p. 6 et suivantes; 44 et suiv.) avoue cependant qu'on ne peut jamais déterminer, avec une certitude absolue, ces modifications. – Je suis de son avis, à parler d'une manière générale, mais je crois qu'il faut procéder avec précaution. Les altérations, que le Pentateuque Samaritain permet de constater, portent toutes sur des points secondaires; généralement sur des passages doubles. Tantôt c'est le texte massoréthique qui paraît le plus correct, tantôt le texte Samaritain. – Il faudrait avoir de bien bonnes preuves pour aller plus loin, sans posséder un guide ou une autorité critique. La question de principe

traient pas de reconstruire une loi comme celle d'Exode XXIX, 38-42 et de Nombres XXVIII, 3-8 ; mais cela n'a rien d'étonnant : c'est le contraire qui serait étonnant. Par conséquent, ce n'est pas avec des questions de ce genre qu'on résout le problème de l'antiquité absolue ou relative du Code Sacerdotal.

Je considère comme une chose déjà assez significative que, dans des livres historiques, on ait incidemment mentionné l'Ôlâh du matin, le min'Hah du matin et du soir et le néçek. C'est plus qu'on ne devait attendre.

Paragraphe deuxième.

Le Sabbath de chaque semaine.

Passages à consulter : Exode XVI, 5, 22 ; XX, 8-11 ; XXIII, 12 ; XXXIV, 21. – Lévit. XXIII, 39 ; XXVI, 34-43. – Nombres XV, 32-36. – Deutéron. V, 13-14. – Ézé. II, 13. – Amos VIII, 5. – Isaïe I, 13 ; LVI, 2 ; LVIII, 13. – Jérémie XVII, 19-27. – Ezéchiel XX, 16 ; XXII, 26. – II Rois, IV, 23. –

„Modération relative „des critiques, à „propos du Sabbath.

1°. – A propos du Sabbath, les critiques contemporains vont moins loin qu'ils ne le font pour toute autre chose. Ils ne nient pas qu'il n'ait existé de bonne heure, mais ils prétendent : 1° que, dans les anciens temps, le Sabbath n'était point ce qu'il est devenu dans les temps modernes. Il y a eu, disent-ils, changement, non pas seulement de degré mais encore d'espèce. – 2° Ils affirment ensuite que la législation du Code Sacerdotal répond, non pas à l'ancien Sabbath, mais au Sabbath moderne. Par conséquent, conclut-on, le Code Sacerdotal est postérieur à la Restauration. „Le Sabbath, dit Kuenen, paraît être aussi une „institution bien ancienne, quoiqu'il n'ait été profondément res-„pecté qu'après la captivité de Babylone et qu'il soit devenu a-

---

n'entraîne pas nécessairement avec elle la question de fait. – C'est à étudier et à examiner. –

„ lors la marque distinctive de l'alliance conclue entre Jéhovah „ et Israël." (1) Jules Welhausen affirme, lui aussi, que le Sabbath a été d'abord une fête lunaire et que, comme telle, elle remonte à une haute antiquité. — Ensuite, il est devenu le jour du repos, parce qu'il était le jour du sacrifice (?) — Plus tard, on a fait dériver l'étymologie du verbe „ se reposer „ ; on a rendu ensuite le repos plus rigoureux, et finalement on a changé jusqu'à l'essence du Sabbath, on en a fait ce que nous trouvons dans le Code sacerdotal (2).

Il ne faut point s'occuper des passages contenus dans le Code sacerdotal, puisque c'est précisément leur origine et leur date qu'il s'agit de déterminer.

L'antiquité du Sabbath reconnue par „ tout le monde. „

2°. — Les critiques avouent que le Sabbath a existé dans les anciens temps et ils sont bien obligés de le reconnaître, car les plus anciens documents, suivant leur système, parlent déjà du Sabbath. Il est mentionné, par exemple, dans le Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 12). Il est vrai que, de prime abord, on pourrait croire qu'il s'agit là seulement d'un jour de repos sur sept, afin que l'âne, le boeuf, le serviteur et la servante, puissent se reposer. Cependant, lorsqu'on y réfléchit bien, lorsqu'on lit attentivement le Livre de l'Alliance, on voit aisément que ce ne peut pas être là la première mention de cette institution. En se transportant quelques pages avant et quelques pages après, on découvre, en effet, que le Sabbath est décrit, dans le Décalogue (Exode XX, 8-11), comme une institution religieuse et on doute quelque peu de la justesse des théories de l'École critique, qui rapportent le Décalogue au règne de Manassé. Par conséquent, si le Sabbath a été déjà décrit au Décalogue comme l'acte du culte extérieur principal, on comprend très bien que, dans le Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 12; Cfr. XXXIV, 21), on se contente de le rappeler en deux mots.

Le Sabbath est-il

3°. — Je ne crois pas qu'aucun penseur et aucun philosophe,

---

(1). — Voir A. Kuenen, The Hexateuch, p. 207-209. —

(2). — J. Welhausen. Prolegomena, p. 112-115, en particulier 114.

"une institution religieuse ou philantropique?"

puisse accepter la théorie des critiques, de Kuenen, de Welhausen, etc et admettre qu'au dixième siècle avant notre ère, un législateur, mu par des sentiments purement profanes ou simplement humanitaires, a institué le Sabbath comme un jour de repos pour les animaux et les domestiques. Non, cette théorie est inacceptable; elle va contre toute l'expérience des hommes. Ce n'est pas la philanthropie qui inspire de pareilles choses, c'est le sentiment religieux. Or, que le sentiment religieux ait présidé à l'institution du Sabbath, chez les Juifs, c'est ce que les critiques contemporains ne veulent pas avouer, et c'est cependant ce qui est certain.

"Le Sabbath suivant la Genèse. – Ce que cette explication a de raisonnable et de conforme aux faits."

4°. – Le mot lui-même "Sabbath" le dit: c'est le jour du repos. Et pourquoi est-il le jour du repos? – Uniquement, parce qu'il rappelle le repos de Dieu à la fin de la création: "Et Dieu, dit la Genèse, termina son oeuvre le septième jour et il se reposa (וַיִּשְׁבֹּת), le septième jour, de toutes les oeuvres qu'il avait faites (Genèse II. 2)." Telle est l'explication donnée par le Livre Saint, qu'on croyait autrefois le plus ancien et qu'on considère maintenant comme le plus moderne. Les partisans de l'École critique croient que l'explication donnée par la Genèse est une invention faite après coup et que l'auteur du Code sacerdotal l'a imaginée pour donner une consécration au Sabbath déjà existant; mais c'est là une assertion dénuée de preuves et qui va contre toutes les vraisemblances. Le Sabbath n'a pas été certainement considéré, tout d'abord, comme étant le jour de repos des ânes et des mulets, pour devenir ensuite le repos de Dieu, c'est, au contraire, parce que, à tort ou à raison – nous ne voulons pas le discuter maintenant – il a été considéré, tout d'abord, comme le repos de Dieu qu'il est devenu plus tard le jour de repos des mulets et des ânes, des serviteurs et des servantes. La transformation admise par les critiques n'a pas de sens, aux yeux de la simple raison, tandis que la transformation admise par la tradition Judéo-Chrétienne est tout-à-fait naturelle. On comprend, en effet, que le législateur ait pu dire aux maîtres durs et ra-

paces : « Dieu s'est reposé le septième jour. Reposez-vous donc, vous » aussi, et laissez reposer vos serviteurs et vos animaux. » Les deux idées s'enchaînent et s'engendrent l'une l'autre.

5°. – Est-il vrai, d'ailleurs, que, dans les anciens temps, le Sabbath ait été simplement un jour de congé pour les animaux et les serviteurs ? – Nous avons dit tout-à-l'heure que le passage du Livre de l'Alliance peut paraître avoir ce sens, quand on l'isole de tout ce qui précède (Exode XX, 8-11) et de tout ce qui suit (Exode XXXIV, 21 ; Lévit. XXIII, 34-43 ; Nombres XV, 32-36 ; XXVIII, 9-10 ; etc) ; mais, outre qu'on n'a pas le droit d'isoler ainsi arbitrairement les textes, nous pouvons affirmer que, pour un penseur sans parti pris et sans idées arrêtées d'avance, l'opinion des critiques n'est pas la plus vraisemblable ; car, nous le répétons, la philanthropie n'inspire pas, à elle seule, des idées comme celles-là. Il n'y a que la religion qui inspire des institutions de ce genre. « Le Sabbath n'a-t-il » été, dès le principe, » que le jour de congé » des serviteurs et » des servantes ? »

6°. – Allons, d'ailleurs, plus loin : – Après le Livre de l'Alliance, le document le plus ancien que nous avons dans la Bible, au dire des critiques contemporains, est Osée II, 13. – « Texte d'Osée – ce qu'il » dit du Sabbath – Idée » qu'il s'en fait. »

On sait de quelle façon dramatique s'ouvre le livre de ce prophète. Dieu lui ordonne d'épouser une courtisane, qui est évidemment la figure d'Israël, et de la ramener dans les voies de la vertu. Et Jéhovah, parlant dans la personne d'Osée, s'exprime ainsi : « Je dévoilerai ses ignominies aux regards de tous ses a- » mants et personne ne la retirera de ma main : Je ferai repo- » ser (c'est-à-dire, cesser) sa joie, sa fête, sa néoménie, son sab- » bath et toutes ses solennités (Osée II, 13). »[1] Ce passage parle, ce nous semble, de lui-même et n'a pas besoin de commentaire. Le contexte d'Osée montrerait aisément, si cela était nécessaire, qu'il s'agit ici, non pas de fêtes profanes,

---

(1). – « Il va sans dire que toutes ces fêtes doivent avoir » été profanées par des rites païens et des sacrifices idolâtres. – E. Reuss, Prophètes, I, p. 141. – Qu'en sait Ed. Reuss ? Et qu'est-ce que cela prouverait ?

de danser dans les vignes ou sur les places publiques, mais véritablement de fêtes sacrées ou religieuses. L'accumulation des mots: fêtes, néoménies, sabbaths, solennités, ne permet aucun doute. Par conséquent, si, vers la fin du neuvième ou au commencement du huitième siècle avant l'ère chrétienne, le sabbath avait déjà une signification religieuse, comment ose-t-on prétendre que, quelques années plus tôt, au moment où écrivait l'auteur du Livre de l'Alliance, il s'agissait simplement d'un jour de repos consacré à reposer les boeufs, les ânes et les mulets, les serviteurs et les servantes? — N'est-il pas ridicule et absurde d'émettre des théories de ce genre sans aucun fondement? — Je ne puis dire avec quelle intensité je ressens tout ce qu'il y a de déraisonnable dans ces conceptions de la critique contemporaine. J'admets, sans doute, des développements dans le culte extérieur et public, mais je deviens beaucoup plus difficile, lorsqu'il s'agit d'admettre une transformation radicale ou essentielle, en vertu de laquelle ce qui était simplement profane devient sacré et religieux. Je ne crois point, par exemple, qu'on puisse faire aisément d'un 14 Juillet quelconque une fête sacrée ou d'un jour de ripaille un jour de pénitence et de componction. Ce sont plutôt les jours de componction et de pénitence qui deviennent des jours de ripaille, quand on n'y prend pas garde; car c'est la loi dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique: les eaux descendent et ne remontent pas.

« Le prophète Amos « connaît-il le Sabbath comme un « jour de repos religieux? »

7°. — Le caractère religieux du Sabbath paraît moins, de prime abord, dans Amos VIII, 5 que dans Osée; mais il ne faut pas réfléchir longtemps pour voir qu'il s'agit là d'autre chose que d'un jour de repos. « Ecoutez ceci, dit le prophète, » vous qui opprimez le pauvre, vous qui réduisez à la misère les » malheureux de la terre, vous qui dites: « Quand sera donc passée » la néoménie afin que nous vendions notre froment? (quand sera » donc passé) le Sabbath afin que nous ouvrions le grenier, di» minuant l'éphah, augmentant au contraire le chéquel, faussant

„ les balances frauduleuses (Amos, VIII, 4-5).

Voilà des marchands âpres au gain, des marchands sans conscience, volant le pauvre et détroussant l'opprimé, qui s'impatientent de tout le lucre que leur font perdre les néoménies et les Sabbaths ! Comment, 64 jours dans l'année, (52 + 12) tenir les magasins fermés ! (1) — Y pense-t-on ? — Est-ce qu'on ne mange pas ces jours-là comme les autres ? — On voit que nos contemporains n'ont rien inventé, sous ce rapport. A l'époque d'Amos il y avait certainement des hommes, en grand nombre, qui se contentaient de célébrer les grandes fêtes de l'année, Pâques, la Pentecôte et les Tabernacles, à moins que l'opinion publique ne les obligeât à tenir leurs boutiques closes, comme cela a lieu encore en Angleterre, en ce moment. Et il paraît bien qu'en effet, au huitième siècle, on observait assez rigoureusement le Sabbath, puisque les marchands fripons, s'écriaient : „ Quand sera-t-il donc passé le Sabbath, pour „ que nous puissions recommencer nos fraudes et nos friponneries ? „ — Cette exclamation n'a aucun sens, si elle n'a pas celui-là. Mais était-ce simplement un repos profane, ou bien était-ce un repos religieux, qu'on observait le jour de Sabbath ? — Les partisans de l'École critique, A. Kuenen, J. Welhausen, Robertson Smith, répondront peut-être : „ un repos profane „ ; mais je n'hésite pas à affirmer qu'ils seront les seuls à répondre ainsi. — Où a-t-on jamais vu une société tout entière s'abstenir de vaquer à ses affaires, un jour sur sept et un second jour sur trente, pour faire uniquement un acte de philanthropie, pour faire reposer des ânes et des mulets, qui n'avaient peut-être rien fait les 6 ou les 29 jours précédents ? — Est-ce que les critiques pensent à ce qu'ils disent, quand ils soutiennent directement ou indirectement de pareilles absurdités ? — Qu'ils nous

---

(1). — Je regrette que Mr Drummond n'ait pas connu ce passage d'Amos. Il lui aurait fourni de beaux développements dans sa France Juive. — La première fois que je le verrai, je me permettrai de le signaler à son attention.

montrent donc, je ne dirai pas les Grecs, les Romains et les Egyptiens, faisant pareille chose, mais les Edomites et les Moabites abandonnant leur trafic pour faire reposer leurs bestiaux! – Certes, s'il y a une chose qui, en soi, puisse être non seulement licite mais nécessaire, c'est bien le commerce des objets de première nécessité. Et cependant, c'est ce commerce qu'Amos déclare interdit aux marchands, car il s'agit là d'éphahs, de chégels et de balances, toutes mesures affectées aux besoins ordinaires de la vie.

Il fallait donc que le repos fût bien rigoureux pour qu'on n'osât point vaquer à ce commerce, le jour du Sabbath. – On voit, par suite, le cas qu'il faut faire de toutes les assertions des critiques contemporains. –

Idée que le prophète Isaïe se fait du repos sabbatique.

8°. – Du reste, dans Isaïe I, 13, qui est de la même époque qu'Amos ou peu s'en faut, il est bien évident que le Sabbath a un caractère religieux. „Ne continuez point, dit le prophète, à „m'offrir un min'Hah inutile. Le Qtoreth est une abomination „pour moi. Néoménies, Sabbaths, convocations, je ne les supporterai point: Vaine est l'âtsârah. „ – Il ne s'agit point là évidemment de choses purement profanes, et cela est d'autant plus évident que, dans le verset précédent, le prophète s'exprime ainsi: « Que me fait, dit Jéhovah, la multitude de vos victimes? – Je „suis rassasié des holocaustes des béliers, de la graisse de vos taureaux engraissés. Je ne désire point le sang des veaux, des agneaux „et des boucs. (I Isaïe I, 12). „ Je me demande de quelle manière les critiques contemporains lisent les textes de la Bible, puisque 1° ils y voient ce qui n'y est pas et 2° qu'ils n'y voient pas ce qui y est. Est-ce que Isaïe ne fait point du Sabbath un jour de sacrifice particulier, et, par conséquent, un jour de fête spécial? – Est-ce qu'Amos (VIII, 5) ne fait pas du Sabbath un jour de repos tel qu'on ne peut pas y exercer le commerce? – Est-ce que Osée, lui aussi, un prophète du huitième siècle, ne range point le Sabbath parmi les solennités religieuses? – Est-ce enfin que le Livre de l'Alliance ne recommande pas instamment le repos du Sabbath, voulant que les serviteurs et les animaux l'ob-

servent ? - Et qu'est-ce qui a constitué le Sabbath des Juifs, sinon précisément ces deux concepts, le repos et la sanctification de ce repos par des oeuvres pies : « Rappelle-toi, dit Dieu dans le Décalogue, rappelle-toi le jour du Sabbath, pour le sanctifier ! (Exode XX, 8). »

9°. - Comment, dès lors, vient-on nous dire, à propos de « Texte clair et précis de Jérémie », Jérémie XVII, 19-27 ? « Cette prophétie est sans parallèle, dans Jérémie lui-même ou dans l'un de ses contemporains. Si elle est de lui, nous devons supposer qu'il proclamait quelque chose de nouveau en insistant sur l'importance du repos du septième jour comme tel. »[1] Nous nous sommes déjà occupé du passage de Jérémie, dont parle Kuenen (Tome II, p. 319-323). Mais, cette fois, nous devons en parler à un autre point de vue. Il s'agit de voir : 1° si Jérémie dit des choses nouvelles et 2° si ce qu'il dit est authentique. Avant tout, rapportons les paroles mêmes du prophète : « Va te planter, dit Jéhovah à Jérémie, va te planter à la porte des fils du peuple, par laquelle entrent et sortent les rois de Juda, ainsi qu'à toutes les portes de Jérusalem, et tu leur diras : « Ecoutez la parole de Jéhovah, Rois de Juda, et vous Juda, et vous habitants de Jérusalem, qui entrez par ces portes. Ainsi parle Jéhovah : « Gardez-vous de porter des fardeaux le jour de Sabbath et de les introduire par les portes de Jérusalem. Ne portez point de fardeaux hors de vos maisons, le jour de Sabbath, ne faites aucun travail, sanctifiez, au contraire, le jour de Sabbath[2], comme je l'ai commandé à vos pères. Vos pères ne m'ont pas écouté ; ils n'ont pas prêté l'oreille (à mes paroles), ils ont endurci leur tête et ont refusé, soit de (m')écouter, soit de recevoir (mes) avertissements. - Que si, vous autres, vous (m')écoutez, dit Jéhovah,

---

(1). - A. Kuenen, The Hexateuch, p. 208. -

(2). - Jérémie, on le voit, s'exprime comme le Décalogue. Lui aussi comprend deux choses dans le Sabbath : le repos et les oeuvres de sanctification. -

„ si vous ne faites pas entrer des fardeaux par les portes de cette „ ville, le jour du Sabbath, et si, afin de sanctifier ce jour-là, vous „ ne faites aucun ouvrage, vous verrez entrer, par les portes de „ cette ville, des rois et des princes, etc. „ Viennent ensuite des promesses et des menaces, suivant que les Juifs observeront ou violeront le Sabbath.

Il est incontestable que Jérémie est plus explicite que les prophètes du huitième siècle, plus explicite que ne le sont Osée et Amos, mais aussi il n'y a aucun rapport, comme étendue, entre les écrits de Jérémie et ceux d'Amos ou d'Osée. De plus, les temps sont bien différents, et, durant le siècle qui sépare ces prophètes il s'est passé de grandes choses en Palestine. Par conséquent, ce n'est pas à la forme extérieure qu'il faut faire attention, parce qu'elle dépend toute des circonstances; c'est au fond. Or, le fond est le même que celui des prophètes antérieurs, peut-être même un peu moins étendu, car ce que dit J. Welhausen, à savoir que Jérémie « présente le Sabbath surtout comme un jour de repos », est vrai en partie. Mais est-ce que tous les documents antérieurs à Jérémie ou contemporains de Jérémie ne présentent pas aussi le Sabbath comme un jour de repos?

« Que pense là-dessus le Deutérono- „ me composé dans „ l'entourage de Jé- „ rémie, etc.? »

10°. — Est-ce que le Deutéronome, qui, on le sait, « a été composé du temps de Jérémie, dans l'entourage de Jérémie —, „ dans les idées de Jérémie „ (1) ne présente point le Sabbath, 1° comme un jour de repos, 2° comme un jour de sanctification consacré à Jéhovah? — Qu'on écoute plutôt le Deutéronomiste:

« Garde le jour du Sabbath pour le sanctifier, comme Jého- „ vah, ton Dieu, te l'a ordonné. Six jours, tu travailleras et tu „ feras tout ton ouvrage. Le septième jour est le Sabbath de Jého- „ vah, ton Dieu. Tu ne feras, (en ce jour là), aucun ouvrage, toi, „ ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, ton bœuf et ton „ âne, tes animaux, ton étranger, celui qui est dans tes portes,

---

(1). — E. Renan, Revue des Deux-Mondes, 1er Décembre 1886, p. 548, 550. —

„ afin que ton Serviteur et ta Servante se reposent comme toi„ – (Deutéron. V, 12-14). – Est-ce que le Décalogue, de l'aveu de tous les critiques, qu'il fasse ou ne fasse point partie de l'oeuvre du Deutéronomiste, n'est pas plus ancien que le Deutéronome ? Est-ce qu'il ne remonte pas, au moins, dans l'opinion des critiques les plus radicaux, au temps de Manassès ? –[1] Est-ce que également la forme, que nous venons de citer, d'après Deutéronome V, 12-14, n'est pas postérieure à celle d'Exode XX, 8-12 ?[2] – Est-ce que l'Exode XX, 8-12 ne contient pas déjà les mêmes idées que le Deutéronome V, 12 – 14, et cela, à peu près dans les mêmes termes ? – Est-ce que Amos VIII, 5, ne présente pas aussi, avant tout, le Sabbath comme un jour de repos ? – Est-ce que, enfin, le Livre de l'Alliance ne contient pas substantiellement la même idée (Exode XXIII, 12) ? – Comment se fait-il donc qu'on nous dise que Jérémie contient des choses nouvelles, des choses inconnues avant son époque sur ce sujet ? –

11°. – Mais ce n'est pas tout ce qu'il y a à remarquer : on affirme, en effet, qu'aux yeux du Jéhoviste et du Deutéronomiste „ le jour du Sabbath est, avant tout, un jour de rafraîchissement pour les hommes et les bestiaux, qu'il est, par suite, employé à des fins sociales, comme le festin des sacrifices[3].„ Un peu plus loin on ajoute „ que Jérémie présente également le Sabbath comme un simple jour de repos[4].„ – Mais tout cela est-il vrai ? – Est-ce que le Décalogue antérieur au Deutéronomiste et à Jérémie ne dit pas expressément : Souviens-toi de sanctifier le Sabbath (Exode XX, 8 ; Cfr Deutér. V, 12) ! – Est-ce que Jérémie ne parle pas, lui aussi, de cette sanctification du Sabbath : „ Sanctifiez le Sabbath, comme je l'ai commandé

„ Presque tous les documents enferment dans le Sabbath deux éléments : le repos et la sanctification.„

(1). – J. Welhausen soutient quelque part cette opinion.

(2). – A. Kuénen l'a démontré et nous avons cité antérieurement sa démonstration. –

(3). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 114. –

(4). – Ibid. p. 115. –

à vos Pères (Jérémie XVII, 22)? – Est-ce que, aux yeux de Jérémie, cette sanctification n'implique pas la célébration de quelques sacrifices (Jérémie XVII, 24, 26)? « On apportera (de tous les environs) l'Olah, le Zébah (victime) et le min'hah, etc. – Ce second élément constitutif du Sabbath israélite, la célébration des sacrifices, n'est-il pas aussi évidemment l'élément que signale Isaïe I, 13?» Jules Welhausen avoue lui-même que, « dans le cas du Sabbath, le repos est seulement à proprement » parler, la conséquence de ce fait que ce jour-là est le jour con» sacré aux fêtes et aux sacrifices »[1], et ce docte critique vise précisément Isaïe I, 13 et Ézéchiel XLVI, 1 suivants. – Cette idée, qui est exprimée clairement par Isaïe I, 13, elle est également contenue dans Osée II, 13?

„Objection qu'on tire „ d'Exode XXIII, 12, et „ surtout de II Rois „ IV, 23."

12°. – Mais on nous réplique : Le Jéhoviste (Exode XXIII, 12) et les Rois (II Rois IV, 22-23) ont l'air de supposer que le Sabbath n'est qu'un jour de repos purement profane, qu'un jour qu'on pouvait employer, par exemple, « à faire des visites, aux prêtres » ou aux prophètes[2]."

a) „Observations sur „ la méthode des cri- „ tiques."

a) Mais, d'abord, au point de vue des simples principes de la critique et toute autre question mise de côté, a-t-on le droit: 1° de rapprocher, de but en blanc et sans aucune précaution, des textes aussi différents par leur nature et par leur âge que le sont le Jéhoviste (IXe ou Xe siècle) et l'auteur des Rois (VIe siècle)? – Y a-t-il un critique digne de ce nom qui n'ait protesté, une fois ou l'autre, contre cette méthode appliquée à l'histoire profane? – M. Fustel de Coulange n'écrivait-il pas dernièrement un article presque indigné contre Mr Monod, à propos de la manière dont cet auteur traitait l'histoire Franque et Gallo-Romaine[3]? – Le Rév. Père de Smedt ne faisait-il point les mêmes réserves,

---

(1). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 114. –

(2). – A. Kuenen, The Hexateuch, p. 208. –

(3). – Voir Revue des Questions historiques du 1er Janvier 1887, p. 5-6. –

à propos de l'organisation des Eglises chrétiennes ?(1) – 2° à supposer qu'on puisse rapprocher deux textes comme ceux dont nous parlons, a-t-on le droit de les expliquer, sans tenir compte des textes parallèles datant de la même époque ou d'époques voisines, comme Osée II, 13, Amos VIII, 5, (IXe siècle), Isaïe I, 13 (VIIIe siècle), Deutéronome V, 12-14 et Exode XX, 8-12 (au moins VIIe siècle), Jérémie XVII, 17-27 (VIIe siècle) ? – Voilà pour ce qui regarde la méthode : elle est contraire à toutes les lois du bon sens et de la critique. –

b) Ce qui résulte de II Rois IV, 23 ; « Et son mari (Giési) „ lui dit (à la femme de Sunem) : « Pourquoi veux-tu aller „ vers lui (vers Elisée) ? Ce jour-ci n'est pas un jour de Sabbath ou „ un jour de Néoménie. Elle répondit : „ La paix ! (Je m'en vais, „ ou adieu ?) (2) „ c'est que chacun peut ou doit faire, le jour du Sab- „ bath, des choses qu'il ne fait point tous les jours. „ J. Welhausen le reconnaît (3). – Mais quelles sont ces occupations auxquelles on peut ou on doit se livrer ? – Ce ne sont pas évidemment de simples allusions, des allusions faites en passant qui peuvent nous l'apprendre (4). Un passage nous en apprendra une, un second passage nous en apprendra un autre. Amos nous dira qu'on ne peut pas se livrer au commerce, (Amos VIII, 5) ; le Livre de l'Alliance qu'il faut se reposer (Exode XXIII, 12) ; Osée qu'on doit faire quelques actes religieux, en d'autres termes, sanctifier le Sabbath (Osée II, 13). Isaïe spécifiera les sacrifices comme actes à b) « Sens du passage. »

---

(1). – Voir Revue des Questions historiques du 1er Juillet 1888, p. 329-330. –

(2). – La Péchitto porte : « Et la Sunamite répondit, ou « Donna ordre de seller son âne », ce qui est peut être plus correct.

(3). – J. Welhausen, Prolegomena, p. 114. –

(4). – A propos de II Rois IV, 22-23, Ed. Reuss fait l'observation suivante : « Serait-ce ici un indice que, déjà dans ces anciens „ temps, les jours fériés étaient employés par ces prophètes à réunir „ le peuple dans un but d'instruction religieuse ? Car il n'est guères „ probable qu'il s'agisse là des cérémonies du culte. – Ed. Reuss,

accomplir (Isaïe I, 13), le deutéronomiste (V, 12-14), le Décalogue (Exode XX, 8-12) et Jérémie (XVII, 17-27) nous parleront des deux choses; mais aucun ne dira tout, car il y a des choses qui ne s'apprennent que par les lois et surtout par l'interprétation traditionnelle ou coutumière des lois. — Sans la tradition vivante, on ignore les neuf dixièmes des choses qui font vivre les peuples, au religieux plus encore qu'au civil.

„Le grand inconnu. — „Pourquoi on n'en a rien dit? — Ézéchiel „ne dépose-t-il que „pour l'an 570?„

13°. — Je me suis abstenu, on le voit, de faire intervenir le Grand inconnu, le second Isaïe (LVI, 2, 4, 6; LVIII, 13), Ézéchiel (XX, 12-28; XXII, 8, 26; XLIV, 24; XLV, 17; XLVI, 1-12). Et cependant, ces deux écrivains témoignent pour d'autres époques aussi bien que pour leur temps. Ce que disent les partisans de l'École critique, à savoir, qu'ils ne déposent que pour l'époque de la captivité, ne soutient pas l'ombre de l'examen. Quand Ézéchiel, dans son chapitre XX, raconte sommairement l'histoire du culte en Israel depuis les temps les plus reculés jusques à son époque, il place, sur les lèvres de Jéhovah, les paroles suivantes: « Je leur ai donné encore „ mes Sabbaths (1), pour être un signe (gage?) entre moi et eux, „ pour attester que moi Jéhovah je les sanctifie... et ils ont „ grandement violé mes sabbaths, si bien que j'ai médité de ré- „ pandre sur eux ma fureur, dans le désert, pour les anéantir. » (Ézéchiel, XX, 12-13). — Le prophète revient fréquemment sur la même idée, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, montrant que, non seulement, lui, mais que tous ses contemporains croyaient à l'antiquité de l'institution du Sabbath.

Osera-t-on dire qu'Ézéchiel se trompe? — Soit, si on le veut, pour le quatorzième siècle avant notre ère; mais se trompe-t-il pour le temps de Jérémie? — Non, évidemment, puisqu'il a été le contemporain de l'auteur des Lamentations et qu'il a vécu, comme prêtre, à Jérusalem, bien avant la ruine de cette

---

Histoire des Israélites, p. 516. —

(1). — Cette expression générique ne comprend-elle point l'année sabbatique aussi bien que le Sabbath?

ville. Mais nous pouvons aller plus loin et affirmer que le témoignage d'Ezéchiel, appuyé par celui de Jérémie, du Grand inconnu et d'Isaïe vaut pour trois ou quatre siècles avant son époque. Une institution considérée comme l'est le Sabbath par de tels hommes est certainement très ancienne chez les Israélites. Elle se perd dans la nuit des temps et on n'en connaît plus l'origine. — Les témoignages postérieurs confirment et expliquent les témoignages antérieurs, et il n'y a rien qui doive nous étonner dans cette explication, car elle est le résultat de ce développement général que nous constatons partout, au fur et à mesure que nous descendons les siècles.

« Pourquoi a-t-on nié l'authenticité du passage de Jérémie XVII, 17-27. »

14°. — On devait s'attendre évidemment à ce que l'authenticité de Jérémie XVII, 17-27 fut niée, car ce passage est si clair et si explicite ; il relève en de tels termes l'importance du Sabbath qu'on ne peut pas évidemment supposer que cette institution est moderne, tant qu'on admet ce témoignage comme authentique. Nous avons vu l'abus qu'on fait des interpolations dans l'Ecole critique ; c'est la ressource à laquelle on a toujours recours, quand il ne reste plus rien pour se tirer d'affaire. Aussi n'a-t-on pas manqué de dire que ce passage de Jérémie (XVII, 17-27) était « une interpolation postérieure à la captivité. » Geiger l'a dit, Rowland William l'a dit et A. Kuenen approuve leurs conclusions (1). J. Welhausen (2) et Ed. Reuss (3) ne sont pas allés jusque là et nous devons leur en savoir gré. — Nous laissons à ceux qui nous lisent à juger de la valeur de cet argument, après ce que nous avons dit d'Ezéchiel. Ce serait perdre notre temps que de nous arrêter à réfuter des affirmations aussi dénuées de fondement.

« Le Sabbath a-t-il changé de nature ou d'espèce, avec le temps ? »

15°. — Je ne vois donc rien d'anormal dans ce que les divers livres de la Bible nous apprennent successivement du Sabbath. Je ne m'aperçois pas que le repos sabbatique se soit intensi-

---

(1). — A. Kuenen, The Hexateuch, p. 208. —

(2). — J. Welhausen, Prolegomena, zur geschichte Israels, p. 116-117.

(3). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, p. 202. —

fié jusques à changer d'espèce (1). Je ne reconnais, dans tous les textes, que des développements plus ou moins étendus d'une seule et même idée.

« Ce qu'a été le Sabbath à l'origine. »

16°.– Quant à rechercher si le Sabbath a été primitivement une fête lunaire ou autre chose, je ne m'en sens pas le goût et je n'en vois pas le besoin. On peut admettre tout ce qu'on voudra, pourvu qu'on apporte de bonnes preuves; mais il ne faut jamais oublier que, dans la Bible, le Sabbath nous est toujours représenté comme un jour de repos religieux, en souvenir du repos de Dieu à la fin de la création.– Et c'est tout ce qui fait le sujet de nos recherches.–

Paragraphe troisième

Des néoménies.

Passages à consulter: Osée II, 13.– Amos VIII, 5.– Isaïe, I, 13.– I Sam. XX, 5, 24.– II Rois IV, 23.– Nombres XXVIII, 11-15.–

« Sacrifices qu'on offrait les jours des néoménies. »

1°.– D'après les Nombres, on offrait, le premier jour de chaque mois: 1° un holocauste qui se composait de deux veaux, d'un mouton, et de sept agneaux d'un an et sans défaut (Nomb. XXVIII, 11).– 2° un min?hah composé (a) de trois dixièmes (d'Ephah?) de pure farine pétrie dans de l'huile, pour chaque veau; (b) de deux dixièmes (d'Ephah?) de pure farine pétrie dans de l'huile, pour le mouton; (c) d'un dixième (d'Ephah?) de la même farine par agneau.– 3° Les nécoks se composaient (a) d'un demi hin de vin par veau, (b) d'un tiers d'hin pour le mouton, (c), d'un quart d'hin par agneau.– « Tel est, disent les Nombres, l'Olah de chaque mois, dans les mois de l'année. » Cette observation confirme ce que nous avons dit précédemment du caractère complexe de l'holocauste.

« Peut-on s'attendre

2°.– Il va sans dire que nous ne devons pas nous atten-

(1).– J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte, p. 115.–

dre à rencontrer tous ces détails dans le reste de la Bible, et personne n'ose l'exiger, même dans l'École critique. Ce sera déjà beaucoup que de rencontrer les néoménies ou fêtes du premier du mois mentionnées à un endroit ou à un autre. Or, c'est précisément ce qui a lieu, dans les passages des plus anciens prophètes que nous avons cités déjà, dans Osée (II, 13), dans Amos (VIII, 5), dans Isaïe (I, 13). C'est pourquoi, on ne conteste pas que la Bible ne reconnaisse le caractère sacré des néoménies. On fait seulement deux objections, à savoir : 1° que la néoménie n'était primitivement, même au neuvième siècle, qu'une fête profane. — 2° que cette solennité était placée au même rang que le Sabbath. C'est J. Welhausen qui propose ces deux difficultés. Examinons-les :

„ raisonnablement à „ trouver tous ces détails dans le reste de la Bible ?„

3°. — „ Les fêtes lunaires, dit-il, nous pouvons l'affirmer „ sans crainte, sont, en tout cas, plus anciennes que les fêtes „ annuelles de la moisson. Elles le sont certainement chez „ les Hébreux. Dans les temps préhistoriques, la nouvelle „ lune doit (!) avoir été observée de telle façon (1) qu'on lui don- „ na un nom qui ne figure plus (!) dans l'Hébreu biblique. Ce „ mot devint (?) même la racine de l'expression générale (?) dé- „ signant une fête, et on la rencontra appliquée à la fête des ven- „ danges dans un passage aussi ancien que l'est Juges IX, 27 (1) „

„ Opinion de J. Welhausen sur l'origine de la néoménie. „

---

(1). — J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 114. — J'ai beau me creuser le cerveau ; je n'arrive pas à me rendre compte de l'état d'esprit d'un homme qui accumule ainsi, les unes sur les autres, toute une série d'affirmations bizarres, contestables, contestées, ne reposant sur rien et ne disant rien. — Que veulent dire ces mots „ observée de telle façon qu'on „ lui donna un nom ? „ — Je l'ignore et je ne le devine pas. — „ Un nom qui ne figure pas dans l'Hébreu biblique ! — „ Mais alors, sur quoi s'appuie-t-on pour croire que ce nom se rattache à l'observation de la lune ? — „ Ce mot devint la racine de l'expression „ générale désignant une fête ! „ — Qu'en sait-on ? — Qu'en a-t-on

« A quoi bon s'occu-
« per des temps pré-
« historiques ? »

4°. — Je ne me suis jamais senti beaucoup de goût — j'en fais candidement l'aveu — pour l'étude des temps préhistoriques, par la raison bien simple qu'on ne peut jamais arriver à rien de clair et de certain. Autant j'aime à consacrer mes forces à l'étude des problèmes susceptibles d'une solution, autant j'ai peu d'inclination pour discuter ceux qui n'en admettent aucune. Par conséquent, libre à J. Welhausen et à ses amis de spéculer, tant qu'ils voudront, sur les temps préhistoriques. Tout ce que nous affirmons en ce moment, c'est que rien ne les autorise, dans la Bible, à prétendre que la néoménie était une fête purement profane. Ils veulent, sans doute, voir une allusion à la néoménie dans Juges IX. 27, un passage dont on abuse étrangement et de bien des manières dans l'École critique, et c'est pourquoi nous croyons devoir l'examiner, une fois, en passant, afin de n'avoir pas à y revenir. —

---

la preuve ? — Est-ce que quelque part, dans la Bible, les fêtes sont appelées des hilloulim ? — Nulle part, jamais, absolument jamais. — Mais « on la rencontre, dit J. Welhausen, appliquée à la fête des vendanges (!) » — Est-il bien vrai que Hilloulim dans Juges IX, 27, désigne la fête des Vendanges ? — Ce mot ne désigne-t-il pas plutôt des rites, des chants ou des cérémonies qui accompagnaient les Vendanges, chez les Sichimites ? — Les réviseurs Anglo-Américains traduisent, sans doute, dans le texte « Held a festival », mais, à la marge, ils ajoutent la variante « or, offered a praise-offering » preuve que le mot est ambigu. — Les LXX ont conservé le texte Hébreu ἐποίησαν ἐλλουλίμ. — La Peschitto traduit : [illegible] « et ils firent un festin — La Vulgate « et facta cantantium choris. » — On n'a donc que l'embarras du choix. — Mais, de grâce, où voit-on, dans Juges IX, 27, rien qui relie ces hilloulim à une nouvelle lune quelconque, à celle des vendanges ou à une autre, n'importe laquelle ? — Je ne vois rien, nulle part, qui appuie cette opinion. — Et voilà avec quelle méthode on étudie et on critique la Bible ! — Tolérerait-on rien de semblable à propos d'Horace, de Virgile ou d'Homère ? — Voir Juges XVI, 24 —

5°.– On raconte, dans le chapitre IX des Juges, la curieuse histoire d'Abimélek, fils de Jérobaal-Gédéon, la manière dont il s'empara du gouvernement des Sichimites, les luttes qu'il eut à soutenir pour le conserver et la façon dont il le perdit, en perdant la vie des mains d'une femme, qui lui lança une tuile sur la tête. Une fois qu'il se fût emparé du pouvoir par le massacre de soixante-neuf de ses frères, Abimélek vit surgir, comme compétiteur, un certain Gaal-ben-Ebed, dont il n'est question nulle part ailleurs, et voici de quelle façon, ce personnage est introduit sur la scène. Trois ans après qu'Abimélek se fût emparé du pouvoir, la division se mit entre lui et ses sujets. Le prince se retira, avec ses troupes, hors de la ville, où il laissa cependant des partisans, entre autres, un de ses lieutenants nommé Zeboul. Les Sichimites, assez forts pour tenir en échec Abimélek et ses troupes, n'osaient pas cependant s'aventurer en rase campagne, mais voici que « Gaal-ben-Ebed vint avec ses frè-
„ res; tous ensemble, ils passèrent par Sichem, et les maîtres
„ de Sichem (évidemment ceux qui s'étaient révoltés contre A-
„ bimélek), prenant confiance, à cause de Gaal, sortirent
„ (de la ville) dans les champs; ils vendangèrent leurs vignes, ils
„ foulèrent (leurs raisins), ils firent des Hilloulim, ils se
„ rendirent au temple de leur Dieu (ou de leurs dieux), man-
„ geant, buvant et maudissant Abimélek. – Et Gaal dit: « qu'est
„ ce qu'Abimélek? etc (Juges IX, 26-28) (1).–

« Examen de Juges « IX, 27.– Ce qu'on y « raconte. »

---

(1).– Voici de quelle manière Ed. Reuss traduit ce passage:
„ Cependant un certain Gaâl, fils de Ébed, était venu s'établir à
„ Sékem avec ses frères et avait gagné la confiance des citoyens de
„ Sékem. Or, quand ils sortirent pour aller aux champs, vendanger
„ leurs vignes et faire du vin, et qu'ils eurent préparé leurs offrandes,
„ ils allèrent au temple de leurs dieux, mangèrent et burent, et
„ maudirent Abimélek.– Ed. Reuss, Histoire des Israélites, I, p. 189).– Cette traduction n'est certainement pas très exacte; elle ne contient le sens que dans l'ensemble, comme d'ailleurs la version

« Abus que l'on fait « de cette histoire. »

6°. – Les partisans de l'École critique ne cessent de citer ce passage pour assimiler les fêtes des Israélites à la fête des vendanges, que célèbrent les Sichimites ; mais cette manière de rapprocher et d'interpréter les textes est-elle sensée, sérieuse, critique ? – Qui assure J. Welhausen 1° qu'il y a quelques rapports entre les fêtes des Sichimites et les fêtes des Israélites. – 2° qui l'assure encore que, chez les Sichimites, il n'y avait pas, comme chez beaucoup de peuples, deux fêtes, l'une profane, l'autre religieuse, l'une où l'on buvait et où l'on banquetait, l'autre où on priait, où on faisait quelques exercices de piété ? – 3° qui assure enfin qu'il y a, entre ces hilloulim, dont il est question ici, et la néoménie, le moindre rapport ? – Est-il dit que ces hilloulim eurent lieu le premier d'un mois quelconque, le jour de la nouvelle lune ? – Nullement. – J. Welhausen sait-il au juste ce que signifient ces hilloulim ? – Non assurément, si nous pouvons nous en rapporter à l'étymologie, il s'agit là de chants, d'hymnes, de cantiques, etc.. C'est tout ce que nous pouvons dire. – C'est donc aller contre toutes les lois du bon sens et, par suite, de la critique, que de rapprocher ainsi des textes qui n'ont évidemment pas le moindre rapport les uns avec les autres. –

« Fondements sur lesquels paraissent « s'appuyer les critiques. – Invraisemblance de leur opi- « nion. »

7°. – Mais, dit J. Welhausen, vous voyez bien que, le jour de la néoménie, il était seulement défendu de vendre (Amos VIII, 5), et qu'on pouvait faire des visites (II Rois, IV, 23), probablement, « aux prêtres et aux prophètes », ajoute Kuenen (1).

Je me demande si des hommes instruits, comme le sont incontestablement Kuenen et Welhausen, parlent sérieusement, lorsqu'ils raisonnent de la sorte – Je ne comprends pas une argumentation aussi dépourvue de sens, aussi contraire à toutes

---

du docte professeur de Strasbourg. – Le mot hilloulim devient ici des offrandes. » Je ne sais trop d'après quelle autorité. – En tout cas, aucune note n'indique que Reuss ait vu dans Juges IX 27, tout le sens qu'y découvre J. Welhausen. –

(1). – A. Kuenen, The Hexateuch, p. 208. –

les vraisemblances. Comment ose-t-on, de mentions qui sont faites simplement, en passant, conclure qu'on défend uniquement de vendre des denrées le jour de la néoménie ?– Est-ce conforme aux vraisemblances ?– Douze fêtes civiles, exclusivement civiles, consacrées à banqueter, à faire des hilloulim, et, au milieu de tout cela, pas un acte religieux ! Commerce interdit, voilà tout ! (Amos VIII, 5). – Est-ce possible ?– Tout au plus si on pouvait faire une visite aux amis, aux curés et aux révérends de l'époque, qui s'appelaient, du nom de « prêtres » et de « prophètes ! » – Pour affirmer des choses aussi contraires au sens commun, il faudrait avoir quelque chose de plus clair que ce que dit Amos. Mais nous devons observer de plus que l'association de la néoménie au Sabbath, dans ce prophète, rend encore ces assertions des critiques plus invraisemblables. Ce ne sont pas, en effet, douze jours de fêtes civiles, de hilloulim, qu'on avait chaque année, dans ce cas ; ce sont soixante-quatre jours fériés au moins qu'il faut compter ! Quels trésors devaient être les Israélites, pour consacrer ainsi un et quelquefois deux jours par semaine, à faire ripaille et bombance !

« Osée, Isaïe et I Samuel renversent ces théories. »

8°.– Ajoutons enfin que, si toutes ces assertions-là n'étaient pas détruites par le bon sens, elles le seraient par ce que disent Osée, Isaïe et I Samuel XX. Osée assimile le premier du mois aux fêtes Israélites ; Isaïe et Samuel mentionnent expressément les sacrifices. Donc, les théories de Welhausen, en ce qui regarde les temps historiques, n'ont pas l'ombre du sens commun. Quant aux temps préhistoriques, nous les lui abandonnons : qu'il en fasse ce qu'il voudra.–

« La néoménie était-elle primitivement placée sur le même rang que le Sabbath ? »

9°.– La seconde assertion du docte critique est-elle plus fondée ?– « En outre, dit-il, il est établi, par les témoignages, que la fête de la néomenie était, dans les anciens temps, placée « sur le même rang que le Sabbath (1). » On nous renvoie toujours

(1).– J. Welhausen, Prolegomena, zur geschichte Israels, page 114.–

aux mêmes passages de la Bible, ou peu s'en faut ; mais on abuse de la crédulité ou de l'ignorance des lecteurs ordinaires, car il est bien évident que des énumérations, par elles-mêmes, ne disent rien relativement à la hiérarchie des fêtes. Un auteur énumérerait dix, quinze, vingt fêtes chrétiennes, que l'énumération n'apprendrait rien sur la supériorité ou l'infériorité de telle fête par rapport à telle autre. Mais, de même que de l'énumération on ne pourrait rien conclure dans un sens, de même n'aurait-on pas le droit de conclure dans l'autre. Les documents isolés ne disent pas tout. L'un dit une chose, l'autre en dit une autre : Les deux ou les trois se complètent mutuellement. Le premier apprend un détail, le second en apprend un autre. c'est en les combinant qu'on arrive à obtenir le tableau complet.

Quels étaient les rapports d'infériorité, d'égalité ou de supériorité existant entre le Sabbath et la Néoménie ? Ni Amos VIII, 5 ; ni Osée II, 13 ; ni Isaïe I, 13 ; ni II Rois IV, 23, ne nous l'apprennent ; mais nous savons que c'étaient des jours de fête, et la tradition Juive s'appuyant là dessus est un fondement suffisant pour nous autoriser à conclure, en l'absence de documents contraires, qu'il en fût, dès l'origine, comme il en a été à l'époque de Jérémie, d'Ezéchiel et de la captivité. — Cette conclusion est certainement plus raisonnable que toutes celles que les critiques tirent à tort et à travers.

„ Conclusion pour ce „ qui regarde les „ Néoménies. „

10°. — Vouloir que des livres historiques ou homilétiques, du genre de ceux que nous avons dans la Bible, entrent dans des détails aussi mesquins et aussi spéciaux que le sont ceux relatifs aux sacrifices, aux pincées de farine, aux gouttes d'huile ou de vin qu'on versait sur les victimes, c'est demander l'impossible. — Aucun homme sensé ne peut suivre l'Ecole dite critique jusqu'à cet extrême : ce serait de l'ineptie. —

Paragraphe quatrième.

Les fêtes annuelles.

Le sujet, dont nous abordons l'étude cette fois, est plus

compliqué sinon plus important que ceux que nous avons traités jusqu'ici. Il s'agit de fêtes annuelles, qui étaient au nombre de cinq, d'après le Lévitique XXIII et les Nombres XXVIII-XXIX, à savoir : 1° La Pâque, 2° La Pentecôte. 3° La fête des trompettes. 4° la fête de l'Expiation. 5° la fête des Tabernacles. — Nous allons parcourir chacune de ces fêtes : quelques-unes nous demanderont peu de détails, mais d'autres nous arrêteront plus de temps.

Numéro premier.

De la fête de Pâques..

Passages à consulter: Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 14-15). — Exode XXXIV, 18-20, 23, 25. — Deutéronome XVI, 1-8, 16. — Exode XIII, 1-8. — II Rois XXIII, 21-23, Cfr. II Chroniq. XXXV, 1-19. — Exode XII, 1-29, 43-50. — Ezéchiel XLV, 21-24. — Lévitique XXIII, 4-8. — Nombres IX, 1-14; XXVIII, 16-25. — Josué V, 10. — Nous suivons, dans cette énumération, autant que faire se peut, l'ordre dans lequel les critiques de l'Ecole Nouvelle classent les documents. Cela nous est commandé par le but que nous proposons d'atteindre. —

1°. — J'ai peu de choses à dire, en ce moment, sur la fête de Pâques, parce que l'Ecole critique ne conteste point son existence, à une époque très ancienne, mais, si elle admet la fête de Pâques, elle n'admet pas qu'elle ait eu, dans l'antiquité, le caractère qu'elle a pris plus tard. — « Peu de choses à dire, en ce moment, sur la fête de Pâques. — Attaques des critiques »

Il n'y a pas de doute cependant qu'elle n'occupât une place distinguée dans l'antiquité, comme dans les temps modernes, puisqu'elle est toujours nommée la première (Exode XXIII, 14; XXXIV, 18-20, 23; Deutéronome, XVI, 1, 16, etc). Et cela me mène à faire une observation importante relativement aux études que j'exécute en ce moment, observation qui confirme à merveille celles que j'ai faites précédemment.

2°. — Les critiques tirent les conclusions les plus précises « Manière d'argumen-

« tes des critiques. — Ce qu'ils tirent « du silence. »

« Ce que cette façon d'argumenter présente d'irrationnel. »

et les plus générales du silence que la Bible garde sur les cérémonies et les rites particuliers aux sacrifices. Ils rejettent, d'une manière spéciale, tout ce qui n'est pas dans les prophètes, et, si les prophètes ne mentionnent une chose qu'en général, en l'envisageant par un de ses côtés, ils protestent énergiquement qu'il ne s'agit point là de la fête ou du rite décrit dans le Code sacerdotal. Nous avons vu tout-à-l'heure des exemples de ce que nous signalons en ce moment, en parlant du Sabbath et des néoménies. Mais cette façon de raisonner adoptée par les critiques est-elle bien légitime ?— Nous ne le pensons pas et rien ne le montre mieux que ce qui se passe pour la fête de Pâques.

3°.— Il est bien certain, en effet, que cette fête est ancienne et il n'y a pas de doute, non plus, qu'elle ne soit très grande. Et cependant, en dépit de sa grandeur et de son ancienneté, elle n'est jamais mentionnée dans les Juges et Samuel. Pour ce qui est même des Rois, il faut descendre jusques au règne de Josias, c'est-à-dire, jusques vers la fin de la royauté, pour en entendre parler. Et combien lui consacre-t-on de lignes, sinon de pages ?— On lui consacre deux versets : « Le roi dit au » peuple : Célébrez la Pâque de Jéhovah, votre Dieu, comme il » est écrit dans le livre de cette alliance.— Et on ne célébra jamais, reprend l'auteur des Rois, de Pâque semblable à celle-» là, depuis le temps des Juges qui jugèrent Israël, et pendant » le règne des Rois d'Israël et de Juda (II Rois XXIII, 21-22). — C'est tout ce qu'on nous en dit ! N'est-ce pas très instructif et un tel exemple ne devrait-il pas suffire pour montrer tout ce qu'il y a de faux dans la méthode suivie par les Kuénen, les Welhausen, les Reuss, les Smith, etc ?—

« Conclusion relativement à la fête de Pâques. »

4°.— Je ne m'arrête pas davantage à parler de la Pâque, en ce moment, parce qu'on ne conteste pas son existence, malgré le silence gardé par les livres historiques de la Bible, jusques vers l'époque de la captivité. Je reviendrai tout-à-l'heure plus longuement sur elle.—

Numéro deuxième

De la fête de la Pentecôte.

Passages à consulter : Exode XXIII, 14, 16, 17 ; XXXIV, 22-23 ; Deutéron. XVI, 9-10, 16 ; Ezéchiel XLV, 21, suivant le texte massoréthique, mais c'est vraisemblablement une faute. – Lévit. XXIII, 15-22. – Nombres XXVIII, 26-31. –

1°. – J'ai moins de choses à dire encore de la fête de la Pentecôte que de la fête de Pâques, par la raison toute simple qu'on ne la trouve point mentionnée une seule fois, dans les livres historiques, prophétiques ou autres, c'est-à-dire, en dehors des lois du Pentateuque. On a bien, sans doute, cru et dit quelquefois qu'Ezéchiel en faisait mention au chapitre XLV, 21 ; mais il est extrêmement probable que le texte massoréthique a introduit le mot Hag entre happécaq et chabou'oth, parce que les Massoréthes ne concevaient point que la fête de Pâques pût être mentionnée sans celle de la Pentecôte. Du reste, ni la Vulgate Hiéronymienne, ni la Péchito Syrienne, ni les Septante ne connaissent la fête de la Pentecôte. Les trois versions parlent de la « Fête de Pâques, qui dure sept jours » pendant lesquels on mange des azymes. » Aucune ne connaît « la fête des Semaines » bien que la Pentecôte soit quelquefois appelée de ce nom dans des documents très anciens, par exemple, dans l'Exode XXXIV, 22, dans le Deutéronome XVI, 10 (Cf. 9), 16. – Les trois versions ont lu le mot Hag, seulement elles l'ont rapporté à Happécaq, préférant violer les règles de la grammaire (qui voudraient qu'on lût hatHag, comme on lit happéçaq), que le sens général contenu dans le contexte. Nous avons donc là une preuve que l'altération est très ancienne.

« La Pentecôte n'est pas mentionnée une seule fois dans la Bible. »

2°. – Malgré le silence gardé partout sur la Pentecôte, il n'y a point de doute cependant que cette fête ne soit

« Conclusion relativement à la fête de

„la Pentecôte.„ très ancienne et qu'elle n'ait fait partie des trois grandes solennités annuelles primitives. Cela prouve, une fois de plus, le cas qu'il faut faire des théories des critiques relatives au silence de la Bible. – Je passe à la fête des Trompettes. –

Numéro troisième

La fête des trompettes.

„D'où vient le nom „de cette fête? – Son „origine.„

1°. – Cette fête est ainsi nommée des trompettes, dont le son devait se faire entendre dans toute la terre promise. Les trompettes elles-mêmes sont décrites dans les Nombres X, 1-10, et on détermine l'usage que l'on devra en faire. On parle des fêtes, des néoménies, mais on ne dit, en particulier, rien de la fête qui a pris, plus tard, le nom de „fête des Trompettes.„ A cette époque (2 années après la sortie d'Egypte et 2 ou 3 mois) cependant, la fête était déjà établie, car on lit, dans le Lévitique XXIII, 24: „Au septième mois, le premier jour du mois sera „pour vous un sabbath, en souvenir du bruit (des trompettes) „et une miq'râ qodech (ou convocation sainte).„[1] „Vous n'y „ferez aucune oeuvre servile et vous y offrirez un holocauste à „Jéhovah.„ – D'après ce passage, cette fête aurait donc été établie en souvenir d'un „bruit (de trompettes)„ ou Therouâh, lequel bruit ne peut-être évidemment que celui qui est mentionné dans l'Exode XIX, 16, 19. –

„Cette fête, dans le „Lévitique et dans „les Nombres.„

2°. – En tout cas, nous n'en connaissons pas d'autres, et celui dont parle l'Exode est assez marquant pour qu'on ait voulu en conserver le souvenir. Dans les Nombres XXIX, 1-6, on ne fait que répéter ce qui est dit dans le Lévitique XXIII, 24-25, en le développant un peu. Le premier jour du septième mois est appelé aussi le „jour

---

(1). – La Vulgate: „Memoriale clangentibus tubis„ ne rend pas clairement le sens de l'original. – La Peshito appelle ce jour „le souvenir de l'appel„ ou „du bruit„. –

» de la Théroûah », mais on omet cependant un mot important, le mot « souvenir », qui nous apprend quelle est l'origine de cette fête. Ensuite on y décrit un peu plus en détail les sacrifices qu'on y faisait, ainsi que cela a lieu, du reste, pour toutes les autres fêtes de l'année. Les chapitres XXVIII–XXIX des Nombres présentent, sur ce point, les mêmes rapports que, dans tout le reste, avec le chapitre XXIII du Lévitique.

Cette fête n'est jamais mentionnée dans le reste de la Bible, bien que le terme « trompette », chophar, y revienne très souvent à propos de faits appartenant à l'histoire profane et civile.

Numéro quatrième

Fête de l'Expiation.

Textes à consulter : Lévitique XVI, tout entier. – Exode XXX, 10. – Lévitique XXIII, 27-32 ; XXV, 9. – Nombres XXIX, 7-11. –

« La fête de l'Expiation. – Son nom, ses rites, son histoire. – Silence de la Bible. »

1°. – Cette fête est connue sous le nom de Kippourim, qui revient, en effet, dans presque tous les passages indiqués (Exode XXIX, 36 ; XXX, 10, 16. – Lévit. XXIII, 27, 28 ; XXV, 9. – Nombres V, 8 ; XXIX, 11) ; mais, une fois ou l'autre, comme expression générique (Nombres V, 8). Une des cérémonies qui s'y faisaient est très connue sous le nom de cérémonie du « bouc émissaire ». Le Grand-prêtre se revêtait, ce jour là, d'ornements particuliers et accomplissait des rites très expressifs. Les critiques se sont appuyés, sur toutes ces circonstances, pour présenter la fête de l'Expiation comme la plus sainte des fêtes annuelles, et, par conséquent, ils n'en insistent que davantage sur le silence que gardent la Bible, en particulier, Ezéchiel et Néhémie.

« Deux raisons pour lesquelles le silence d'Ezéchiel ne prouve rien. »

2°. – Le silence d'Ezéchiel ne produit aucune impression sur moi, et cela pour deux raisons : 1° par ce que son exposé est manifestement incomplet, partiel, partial et nouveau. Le prophète ne suit, ni le rituel écrit, ni le rituel coutumier ; il fait un rituel propre « sui generis », pour le temple qu'il entrevoit. Dans

toute sa constitution, une part trop grande est laissée à l'imagination, pour que nous puissions prendre toutes choses au pied de la lettre. — 2° En second lieu, le passage où Ezéchiel parle des fêtes n'est manifestement qu'un abrégé. Par conséquent, on ne peut appuyer là-dessus aucune conclusion. Il n'y a, du reste, qu'à voir la façon dont les critiques de la même école interprètent ce texte, pour comprendre qu'il ne prouve, dans aucun sens, ni pour, ni contre. Ainsi, d'après A. Kuenen, « le jour de l'expiation était inconnu « même d'Ezéchiel [1] (XLV, 18-20). » D'après J. Welhausen, « on trouverait comme un premier germe de cette fête durant l'exil; car Ezéchiel prescrit (XLV, 18-20) deux grandes expiations, au commencement des deux parties de l'année. Il faut, en effet, lire XLV, 20, comme le font les LXX : « Dans le septième mois, à la nouvelle lune [2] » (καὶ οὕτως ποιήσεις ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ μιᾷ τοῦ μηνός). — D'après Welhausen et Kuenen, Ezéchiel prescrirait deux jours d'expiation, l'un au premier, l'autre au septième mois, tous les deux le premier jour du mois. Je ne partage pas cette opinion : je crois, avec la Pechitto et avec la Vulgate, qu'il faut conserver le texte Massorethique, que les LXX altèrent [3]. D'après le texte Massorethique, les deux jours de purification ou d'expiation ont lieu, dans le premier mois, le premier et le sept du mois. Le premier jour la cérémonie est destinée à purifier le temple (XLV, 18-19); le septième jour, la cérémonie est destinée à purifier le peuple. En tout cas, on ne retrouve pas, dans le prophète Ezéchiel, des détails assez précis pour qu'on puisse dire avec certitude qu'il connaît une fête semblable à celle dont parlent le Lévitique et les Nombres. — Je pas-

---

(1). — A. Kuenen, The Hexateuch, p. 207. —

(2). — J. Welhausen; Prolegomena zur geschichte Israels, in 8°, 1886, p. 111. —

(3). — Si les LXX avaient raison, Ezéchiel aurait parlé du premier mois, puis du septième et il serait ensuite revenu au premier. — Cela n'est pas très vraisemblable. —

se à Néhémie.

3°.– L'épisode de la lecture du livre de la Loi par Esdras, que raconte Néhémie, au chapitre VIII, est très connu, je n'ai pas besoin de le résumer : je me contente d'observer qu'on veut prouver à l'aide de ce récit que la fête de l'Expiation n'était pas encore connue, à ce moment-là. Voici de quelle manière Ed. Reuss expose cet argument : « Le récit de Néhémie porte à un haut point „ le cachet de l'authenticité. Mais, si cela est, on doit être frappé „ de ce fait, que, le lendemain même du premier jour du mois, on „ passe aux préparatifs de la fête des Tabernacles, sans qu'il „ soit fait la moindre mention de celle de l'Expiation, qui, d'après „ la loi, doit avoir lieu le 10, et dont l'omission, dans ce récit, ne „ saurait être attribuée à la négligence du narrateur, qui l'aurait „ passée sous silence, pour arriver plus vite à ce qui lui pa„ raissait la chose la plus intéressante. Car ce qu'il raconte au sujet „ de la cérémonie du 24 aurait été parfaitement superflu si la „ fête du 10 avait précédé. Nous sera-t-il permis d'en conclure „ que cette dernière, avec son imposante cérémonie symbolique (Lé„ vit. XVI), est d'une origine plus récente ? » [1] Reuss voudrait donc conclure du silence gardé par Néhémie, que les divers passages, relatifs à la fête de l'Expiation, n'existaient pas dans le Pentateuque lu par Esdras. A. Kuénen ne trouve pas cette preuve suffisante [2]. Il observe même que « les argumenta ē silentio „ sur lesquels il s'est appuyé, de temps à autre, même tout „ récemment dans le numéro 30, diffèrent beaucoup en réalité „ de ceux qu'on peut tirer de Néhémie VIII, 26 et suivants » [3] Je pense comme lui ; je crois que des circonstances comme celles où se trouvait Esdras ne comportaient pas une observation rigoureuse et régulière de la Loi. Il fallait tout reconstituer et on faisait comme on pouvait, non pas comme on voulait ou com-

Argument contre l'existence de la fête de l'expiation qu'on essaie de tirer de Néhémie.

(1).– Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 260.–
(2).– A. Kuénen, The Hexateuch, p. 308, 311-312.–
(3).– Ibid. p. 312.–

me on devait; on s'inspirait de l'esprit, en attendant qu'on pût suivre la lettre de la Loi. - Or, il n'y a pas de doute qu'en ce moment la chose la plus urgente était de donner au peuple une certaine connaissance de la Loi. Rien donc d'étonnant à ce qu'on ait renvoyé la célébration de la fête de l'Expiation après celle de la fête des Tabernacles. Par conséquent, bien qu'on puisse expliquer la fête du 24 du septième mois, sans recourir au Lévitique XVI, je pense cependant que cette fête se comprend mieux, en admettant qu'on a voulu suppléer, le 24, la fête omise au jour où elle tombait. Il a fallu, en effet, une espèce de nécessité morale pour faire ajouter un neuvième jour férié aux huit précédents. Mais, en disant cela, je reconnais que j'émets une pure hypothèse. - J'ajoute cependant que si la fête de l'Expiation avait été célébrée alors pour la première fois et si c'est par une simple fiction qu'on l'a rapportée à l'époque mosaïque, il eût été aussi facile de la placer au 24 qu'au 10 du septième mois, et c'est vraisemblablement ce qu'on aurait fait. -

Numéro cinquième.

De la fête des Tabernacles.

Passages à consulter: Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 14-16). - Exode XXXIV, 22. - Deutéronome XVI, 13-16; XXXI, 9-13. - * Osée XII, 10? - I Rois VIII, 65-66 (Cfr. VIII, 2); XII, 32. - Ézéchiel XLV, 25. - Voir Juges XXI, 19? - * I Samuel I, 3, 21; II, 19? - Lévitique XXIII, 33-43. - Nombres XXIX, 12-39. - Chroniques, VII, 8-10. - Néhémie VIII, 18. -

„La fête des Tabernacles, ses mentions dans la Bible. - Ce qu'en font les critiques."

1°. - La fête des Tabernacles était la dernière des fêtes annuelles; on la célébrait avec beaucoup de pompe et de solennité: c'est la fête dont le rituel est décrit le plus au long dans les Nombres et c'est aussi la fête qui a le plus de relief après celle de Pâque. Elle terminait l'année liturgique; on faisait extérieurement un grand déploiement de cérémonies. Par conséquent, c'était, de

tous les jours consacrés au culte, celui qui frappait le plus l'imagination populaire. Aussi, n'en conteste-t-on pas l'existence dans l'École dite critique. Au contraire, on lui donne trop de relief et on tend à la considérer comme la plus grande, sinon comme primitivement la seule des fêtes annuelles (1). Un fait qu'on ne peut point contester, c'est que c'est la fête dont il est le plus souvent question dans la Bible, d'une manière claire et évidente; mais de là il ne s'en suit nullement qu'elle ait jamais passé avant la fête de Pâques. Tous les documents un peu explicites affirment le contraire.

Le jour de l'Atséreth. — Difficultés auxquelles il donne lieu.

2°. — Un point, qui a attiré beaucoup l'attention des critiques contemporains et qui leur a fourni matière à développer leurs théories, est l'atséreth, par lequel se terminait la fête des Tabernacles. Comme ce jour n'est point nommé partout, on a cru pouvoir affirmer qu'il avait été ajouté à une époque inconnue et que la fête des Tabernacles avait été, par conséquent, retouchée. On a opposé document à document et on les a rangés en deux catégories, suivant qu'ils font ou ne font pas mention de l'Atséreth. Nous avons déjà parlé de cette controverse dans le Tome I, p. 413-419. Nous pouvons, dès lors, nous contenter de la résumer ici en quelques mots.

La fête des Tabernacles proprement dite, durait seulement sept jours. Tous les documents qui en parlent sont explicites là-dessus (Lévitique XXIII, 34, 36, 39, 41. — Nombres XXIX, 12. — Deutéronome XVI, 13, 15. — I Rois VIII, 65, Ézéchiel XLV, 25; II Chroniq. VII, 8; Néhémie VIII, 18). — Mais ces sept jours étaient suivis d'un huitième jour de fête, lequel ne faisait point, à proprement parler, partie de la solennité des Tabernacles. C'était une solennité à part; elle portait un nom particulier et fort singulier, celui d'Atséreth (עֲצֶרֶת). Ce huitième jour de

(1). — A. Kuenen, The Hexateuch, p. 207. — J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 107. — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 260-261. —

fête est mentionné, avec le nom qui lui est propre, par quelques documents (Lévitique XXIII, 36 : « C'est une ätsérèth » – Nombres XXIX, 35. « Ce sera une ätsérèth pour vous » – II Chroniq. VII, 9 : « Et ils firent une ätsérèth » – Néhémie VIII, 18 : « Et le huitième jour (il y eut) une ätsérèth, comme cela devait être ») (1); mais il n'en est jamais question comme d'un huitième jour appartenant à la fête des Tabernacles. Voilà pourquoi certains documents ne parlent que de sept jours fériés (Deutéronome XV, 13.15; I Rois VIII, 66; Ezéchiel XLV, 25), parce qu'ils ne parlent que de la fête des Tabernacles. Le seul passage qui crée une difficulté – si tant est qu'il en crée – est celui de I Rois VIII, 66. Il est dit là, en effet, que Salomon célébra la fête de la dédicace du temple sept jours, lesquels sept jours furent suivis des sept jours de la fête des Tabernacles, en tout par conséquent quatorze jours (I Rois VIII, 65). Jusque là tout est facile à comprendre; seulement le texte ajoute : « Dans le huitième jour [le roi Salomon] congédia le peuple ». Or, on constate là deux choses : 1° qu'il n'est pas parlé de l'ätsérèth. 2° que le huitième jour ne paraît pas avoir été célébré solennellement, comme cela est prescrit dans le Lévitique XXIII, 36, 39 et dans les Nombres XXIX, 35, puisque le peuple fut congédié et se remit en route.

« Ce qu'on peut répondre à ces difficultés. »

3°. – Il serait puéril de contester qu'il n'y ait là une difficulté, mais les deux arguments réunis ne nous paraissent pas assez forts pour nous faire conclure que réellement l'ätsérèth n'existait pas à cette époque et qu'elle a été ajoutée dans la suite.

---

(1). – On rencontre encore le mot ätsérèth deux autres fois dans la Bible, à savoir, dans Jérémie IX, 1 où il signifie une compagnie, une société, par exemple, une société de voleurs; ensuite, dans Deutéronome XVI, 8, où il indique une solennité religieuse, dans le genre de celle dont il est question dans les passages que nous étudions : « Tu mangeras des azymes (matsôth), durant six jours, et le septième jour (qui sera) une ätsérèth (fête, solennité?) à Jéhovah, tu ne feras aucun travail (Deut. XVI, 8). »

L'argument „e silentio„ est toujours sujet à contestation ; il a rarement, très rarement, une force démonstrative. Mais, dans ce cas, la déclaration formelle faite par I Rois VIII, 66, semble lui donner une certaine valeur. Comment, en effet, Salomon a-t-il pu congédier le peuple, le huitième jour, si ce jour était férié et très saint ? – Cela paraît capable de faire une certaine impression. Cependant, quand on y réfléchit bien, on voit que cela n'est pas très convaincant ; car, on comprend très bien que le Roi ait senti le besoin de congédier, aussitôt qu'il l'a pu, la foule immense qu'il avait retenue à Jérusalem pendant quatorze jours, au moins. Or, qu'est-ce qui empêche qu'il n'ait déclaré les solennités finies le huitième jour, dans la matinée ou dans la soirée ? – Rien, absolument rien. – De plus, il n'y a rien, dans I Rois VIII, 66, qui permette de conclure que le peuple s'est mis en route dès le 23e jour du septième mois, de grand matin, sans quoi le Roi aurait dû faire ses adieux au peuple, dès la veille au soir (1). On nous dit, au contraire, que le roi a congédié le peuple le huitième jour, en le bénissant. Donc, encore, le huitième jour, le peuple était à Jérusalem et, par conséquent, devait continuer la fête ; mais ce jour-là, à une heure qu'on ne nous dit pas, vraisemblablement toutefois, dans l'après-midi, la clôture officielle de la cérémonie eût lieu. Par conséquent, il n'y a rien là qui contredise les autres textes de la Bible. On peut même ajouter que la suite du verset confirme notre manière de l'interpréter, car il y est dit : „ Et les Israélites s'en allèrent à „ leurs tentes, joyeux et contents de tout le bien que Jéhovah „ avait fait à son serviteur David et à son peuple Israël.„ Ce

(1). – Je ne verrais point, d'ailleurs, d'obstacle à ce que les Israélites venus à la Dédicace du temple se fussent mis en route, dès le huitième jour, le jour de l'Atsérethh, car l'Atsérethh était un jour férié comme le jour du Sabbath ; mais il paraît bien que le jour du Sabbath, on pouvait faire des voyages, puisque II Rois, IV, 22-23 l'implique expressément. –

n'est pas dans leurs pays, leurs villes, ou leurs villages que les Israélites reviennent, la clôture officielle terminée, c'est „ à leurs „ tentes „ Or, je ne crois pas qu'on trouve, d'une manière habituelle, dans les livres postérieurs de la Bible, l'expression, tentes, employée pour désigner les habitions du peuple d'Israel passé à l'état citadin et sorti de l'état nomade (1). Mais, dans ce cas, l'expression est parfaitement juste: juste d'abord, parce que la fête des Tabernacles se passait sous des tentes (Soukkoth toutefois et non par oholim), et juste ensuite parce que la foule immense, venue à Jérusalem à l'occasion de la dédicace du temple, devait évidemment habiter, en grande partie, sous des tentes. Tout donc se ramène à l'argument tiré du silence; mais cet argument ne conclut presque jamais.

„ Invraisemblance de „ l'opinion des critiques „ relativement à l'addition de l'Atsèreth „

4°. — A quelle époque, d'ailleurs, aurait-on ajouté ce huitième jour de fête à la solennité des Tabernacles? — Evidemment après Ezéchiel, puisque Ezéchiel (XLV, 25), ne le mentionne pas; mais aussi avant Néhémie puisque Néhémie (VIII, 18) en parle et qu'il le présente comme prescrit par la loi (2). Par conséquent déjà, à cette dernière époque, les textes du Lévitique (XXIII, 36, 39) et des Nombres (XXIX, 35) existaient. Seulement, j'ai bien de la peine, je l'avoue, à admettre que, pendant la captivité et après la captivité, on ait modifié la législation là-dessus, non pas que des additions aux fêtes Juives me paraissent impossibles, mais parce que ces fêtes Juives instituées alors n'auraient jamais pris place dans le rituel censé d'origine divine.

---

(1). — La même expression figure dans le Deutéronome XVI. 7, mais, là aussi, elle est tout-à-fait à sa place, car la foule qui venait aux fêtes de Pâques, ne pouvait certainement pas habiter dans les maisons de la ville. — Une grande partie des pèlerins logeait évidemment sous des tentes. —

(2). — Dans ces derniers temps Mr J. Joubert a développé de très bons arguments pour prouver que l'histoire de Néhémie et d'Esdras s'est passée au quatrième et non au cinquième siècle avant notre ère.

Et ceci n'est pas une affirmation en l'air, car nous avons des faits certains à opposer aux critiques contemporains, qui prétendent le contraire. Il est certain, par exemple, que les Juifs ont institué, dans les cinq ou six derniers siècles avant l'ère chrétienne, un certain nombre de fêtes, en souvenir d'anniversaires douloureux ou joyeux. D'après le prophète Zacharie (VII, 5; VIII, 19), on observait, de son temps, un jour de jeûne dans le quatrième mois, probablement en souvenir de la prise de Jérusalem qui eut lieu le neuf (1) de ce mois, la onzième année de Sédécias (Jérémie XXXIX, 2); un autre jour de jeûne dans le cinquième mois, probablement encore en souvenir de l'incendie de la ville et du temple (II Rois XXV, 8; Jérémie LII, 12-13), qui eut lieu le dix de ce mois suivant Jérémie et le 7 suivant II Rois; un troisième jour de jeûne dans le septième mois, probablement aussi en souvenir de la mort de Godoliah, qui fut assassiné dans ce mois (Jérémie XLI, 7; II Rois XXV, 25); un quatrième jour de jeûne dans le dixième mois, également en souvenir du commencement du siège de Jérusalem par Nabuchodonosor, le 10 du dixième mois (II Rois, XXV, 1; Jérémie LII, 4). Zacharie atteste que deux (VII, 5) au moins de ces quatre jours de jeûne (VIII, 19) ont été observés pendant les soixante-dix ans de la captivité. S'il est vrai que le Lévitique XXIII et les Nombres XXVIII, XXIX datent, en tout ou en partie, de la même époque, je demande pourquoi les fabricants de rituel n'ont rien glissé dans le Code sacerdotal relativement à ces jeûnes, au moins sous forme de prophétie. Il est si facile après coup de prédire l'avenir. – Je ne parle pas de la fête des Purim, qui a été instituée un peu plus tard, à l'occasion de la délivrance des Juifs par Mardochée et Esther, sous Assuérus (Esther IX, 21-26). –

5°. – J'ai donc beau retourner ce sujet sous toutes ses „Conclusion relative-

---

(1). – La Vulgate latine porte à tort quinta mensis. Le texte massoréthique, les LXX, la Péchitto lisent le neuf. – Le chapitre 39 de Jérémie est le 46e des LXX. –

„ment à la fête des
„ Tabernacles „

faces, je ne vois pas que les théories de l'Ecole Evolutioniste reçoivent, des textes, la moindre confirmation. Je ne rencontre pas de traces certaines du développement dont on me parle ; car je comprends à merveille les inexactitudes partielles qui ont pu se glisser sous la plume des écrivains postérieurs. Le sujet est si spécial qu'il n'a pas pu revenir souvent dans des livres d'Histoire et d'Homélies. Quand il y est revenu, ce n'a été que par des allusions générales, manquant de netteté et de précision. Un seul auteur aurait pu nous fournir des renseignements importants, si nous pouvions nous fier à lui, à savoir, Ezéchiel, mais le caractère général, le caractère utopique, imaginaire de sa constitution nous défend de prendre ce qu'il dit au pied de la lettre. Il n'a consacré que sept versets aux fêtes d'Israel, et il n'y a rien là-dedans qu'on puisse accepter comme une énumération basée sur l'Histoire.

L'argument ē silentio n'a donc pour moi aucune force dans ce cas. Il me suffit de voir que des fêtes importantes, comme celle de Pâques, et de la Pentecôte, sont presque entièrement ignorées par les Prophètes et par les livres historiques pour conclure, tout de suite, qu'il n'est pas étrange qu'on ne dise rien absolument rien, de la fête des Trompettes et de la fête de l'Expiation. – Je récuse donc complètement toute l'argumentation de Kuenen, de Welhausen, de Reuss et Cie.

Paragraphe cinquième.

Des fêtes séculaires.

„ Le Sabbath passe
„ à l'état de cycle
„ dans les fêtes. „

Le Sabbath joue un grand rôle dans le culte Judaïque, tout le monde le sait et nous venons de le voir. Sa pensée est présente presque partout. On le retrouve dans les fêtes annuelles, par exemple, dans la fête de la Pentecôte, qui est nommée plusieurs fois « la Fête des semaines ». Mais on le trouve plus certainement encore dans les fêtes séculaires, qui sont basées sur lui, à savoir, dans l'année sabbathique, qui est une

semaine d'années, et dans l'année Jubilaire, qui est une semaine d'années sabbatiques. Je vais parler, d'abord, de l'année sabbatique, après quoi je parlerai de l'année jubilaire.

Numéro premier

De l'année sabbatique.

Passages à consulter : Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 10-11). – Lévitique XXV, 2-7; XXVI, 34, 43. – II Chroniq. XXXVI, 21. – I Macchab. VI, 49, 53. – Cf Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 11; XXI, 1-6). – Deutéronome XV, 1-18. –

1°. – Je réunis, sous un seul et même titre, deux choses„ que les critiques contemporains ont soin de distinguer en général„ l'une de l'autre, à savoir, l'année de l'émancipation et l'année sabbatique. Ils prétendent, en effet, qu'il est question de l'année de l'émancipation dans les anciens documents, tandis qu'il ne serait question de l'année sabbatique qu'à une époque relativement moderne. Avant d'aller plus loin, il faut donc discuter cette question préliminaire : « Quand la législation du Pentateuque nous parle de l'année de l'émancipation, s'agit-il, oui ou non, de l'année sabbatique ? – Les critiques de l'École Évolutioniste répondent non[1]; nous répondons oui.

„ L'année sabbatique et l'année de„ l'émancipation.„

2°. – Tous les critiques sont obligés de reconnaître : 1° que„ les esclaves d'origine Israélite devaient être rendus à la liberté„ sept ans après leur réduction en servitude (Exode XXI, 2-6), à moins qu'ils ne désirâssent demeurer chez leurs maîtres ; car,„ dans ce dernier cas, leur servage devenait perpétuel, et, en signe mê„me de leur condition, on leur perçait l'oreille, en présence des Elohim (Exode XXI, 6). – 2° on doit reconnaître également que la terre devait se reposer, une année sur sept, d'après Exode XXIII,

„ Ce qui est admis par„ tout le monde. – Ce„ qu'on conteste. – J. Welhausen et Ed„ Reuss.„

(1). – J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 118 de la 3e édition allemande. –

10-11, car le texte est formel : « Six ans tu sèmeras ta terre et tu
» ramasseras son produit. — La septième (année), tu la laisseras
» libre et oisive, et les pauvres de ton peuple mangeront (ce
» qu'elle produira); et ce qu'ils laisseront, la bête des champs
» le dévorera. — Tu feras ainsi à ta vigne et à ton olivier. » Cependant Jules Welhausen le conteste, mais il est peu suivi, même dans le camp des critiques contemporains, sauf peut-être par Reuss, qu'on est toujours sûr de trouver dans les endroits détournés et un peu égarés. « Il n'y a pas là un mot de l'année
» sabbatique »; il ne s'agit pas là, dit Jules Welhausen, d'un
» repos (de la terre) ou d'une année de jachère, mais bien
» de l'abandon de la moisson (1). » Ed. Reuss, comme toujours, cherche à établir son opinion en falsifiant la traduction d'Exode XXIII, 10-11. « Durant six années, traduit-il, vous ensemencerez
» vos terres, et vous en recueillerez le produit; mais, la septième
» année, vous le laisserez et l'abandonnerez aux pauvres de
» votre peuple, afin qu'ils s'en nourrissent et que les bêtes sauva-
» ges mangent le reste (2). » Cette fois, le docte critique a soin

---

(1). — Pour montrer plus clairement tout ce qu'il y a de faux dans cette assertion du critique allemand, je cite la traduction anglaise de son livre, afin de la rapprocher de la version révisée: — « Besides, dit-il, it is not a Sabbath or fallow time for the land
» that is contemplated, but a surrender of the harvest. — Prolegome-
» na to the history of Israel p. 117 et p. 118 de la 3e édition allemande. — Voici maintenant de quelle manière les Réviseurs anglais ont traduit l'Exode XXIII, 11. — But the seventh year, thou shalt let it rest, and lie fallow; etc. Les Réviseurs voient, dans ce verset, le « fallow year », exactement ce que J. Welhausen déclare ne pas y être. — Voir encore Welhausen, p. 119 et 120. —

(2). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, II p. 64. — A. Kuénen est d'accord, cette fois, avec nous, contre J. Welhausen et Ed. Reuss. — Voir Religion d'Israel, II, p. 36 « Il était décrété,
» dit-il, dans le Livre de l'Alliance (Exode XXIII, 10-11) que

de nous prévenir, en note, qu'on traduit généralement : « vous la
» laisserez (la terre) en jachère. » C'est déjà quelque chose, mais
ce n'est pas tout ce qu'on pourrait exiger, critiquement parlant.
En substituant un « le » à un « la », le vieux savant croit qu'il
lui sera plus facile de montrer qu'il n'est pas question, dans ce
passage, d'une année de repos pour la terre et, par suite, de l'année
sabbatique. Lui aussi incline à croire qu'il était seulement com-
mandé aux Israélites d'abandonner la moisson de la septième an-
née, nullement de laisser reposer la terre ; et voici comment il
représente le sens de ce passage du Livre de l'Alliance, dans son in-
troduction : Le Livre de l'Alliance, dit-il, « parle de la septième an-
née à un autre titre encore (Exode XXIII, 10 et suiv.), comme
d'une époque qui doit être consacrée à des oeuvres de charité.
« Durant six années, y est-il dit, vous recueillerez le produit de
» vos terres, de vos vignes et de vos oliviers, mais la septième
» année vous la laisserez aux pauvres. »(1) On voit ce que devien-
nent les textes traduits et surtout analysés par Reuss. J'a-
voue que je ne puis pas me faire à ce procédé littéraire ; je crois
qu'il faut toujours rendre les documents, tels qu'ils sont, sauf
ensuite à leur accorder ou à leur retirer sa créance, comme on
le juge à propos. Reuss a beau dire en note : « nous aimons à
» croire que l'ancien législateur n'a pas voulu commander ce
» que condamnait le bon sens (2) » que cela n'excuse pas, à
mes yeux, sa traduction, d'autant plus que la raison alléguée
par lui ne vaut rien, absolument rien. — Il faut bien, en effet,

---

» la terre ne serait point cultivée la septième année et que
» tout ce qui pousserait, cette année, sur la terre, sur la vigne et
» sur les arbres, serait abandonné aux pauvres. » — En d'autres
termes Kuenen admet ce que contestent Reuss et Welhausen.

(1). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 176. — J. Wel-
hausen reproduit les mêmes idées, en commentant le Lévitique
XXV, 1-7. — Prolegomena zur geschichte Israels, p. 119-120. —
(2). — Ibid. p. 176, note 1. —

que le docte critique s'y résigne, bon gré, mal gré : si ce n'est pas l'ancien législateur qui „ a commandé ce que condamnait le „ bon sens „, c'est le législateur moderne qui l'a fait. Par conséquent, il n'y a pas moyen de se laver les mains comme Ponce Pilate ; il faut condamner l'un ou l'autre, l'ancien ou le nouveau. Je sais bien que, dans l'esprit de Reuss, cela ne fait pas un pli : d'avance il condamne le législateur nouveau et il absout l'ancien ; il rend ce dernier plus blanc que la neige. Les législateurs de la Restauration étaient des idiots, des utopistes ou des malandrins, quelquefois le tout ensemble. Quant aux législateurs anciens, c'est autre chose : ils étaient la sagesse et la raison incarnées. — Cette manière d'étudier la Bible est-elle bien sérieuse ? — Je ne le pense pas. Pour ma part, à placer quelque part à priori la législation relative à l'année sabbatique, je la transporterais plutôt dans les temps anciens que dans les temps modernes, je la transporterais à une époque où on n'avait pas encore l'expérience des nécessités sociales, plutôt qu'à l'époque où le malheur et des épreuves aussi longues que cruelles avaient forcément rendu les gens sages. Puisqu'il faut nécessairement faire retomber la responsabilité de cette législation sur quelqu'un, j'aime mieux la faire retomber sur l'ancien que sur le nouveau législateur.

„ Peut-on supprimer „ l'année sabbatique de „ dans Exode XXIII, 11 ? „

3°. — D'autant plus qu'on a beau faire : il ne suffit pas de substituer „ le „ à „ la „ dans l'Exode XXIII, 11, pour supprimer l'année sabbatique. Le contexte s'oppose, en effet, à cette interprétation. Le verset 10 proteste contre la suppression de l'année sabbatique, puisqu'il y est prescrit „ de semer la terre seulement pendant six ans. „ Si on ne semait la terre que six ans, c'est que forcément on ne la semait point la septième année. Par conséquent, cette année, la terre se reposait[1]. Le verset 10

---

(1). — En lisant les critiques contemporains là-dessus, on ne sait pas au juste à quoi s'en tenir. — Semait-on ou ne semait-on pas la terre, la septième année ? — Quelquefois ils paraissent dire : oui ;

est inutile, si l'auteur du Livre de l'Alliance a voulu seulement recommander aux Israélites d'abandonner la récolte de la septième année aux pauvres. — Il pouvait dire cela en peu de mots. On ne voit pas pourquoi il est allé exprimer cela d'une façon aussi contournée, si contournée que Reuss et Welhausen sont obligés de l'avouer : le sens obvie et naturel est que la terre israélite était laissée en jachère, tous les sept ans.

„Autre objection. — L'année de l'émancipation et l'année sabbatique étaient-elles mobiles ?„

4°. — On fait, après cela, une autre objection : On nous dit : Le texte de l'Exode ne fixe pas d'année ; il suppose, par conséquent, que l'année de la délivrance des esclaves et l'année où les fruits étaient laissés aux pauvres pouvaient varier. Chaque Israélite aurait eu sa manière de les compter. Par exemple, l'esclave vendu en 88 aurait dû être délivré en 1894 ; l'esclave asservi en 1889 verrait sa servitude se terminer en 1895. La Palestine eût été, par conséquent, une espèce de petite république, où chacun aurait fait comme il l'aurait voulu. Les critiques contemporains ne croient pas pouvoir admettre que ces années revenaient à périodes fixes ; ils supposent qu'elles changeaient, de temps en temps ; mais je crois que c'est une erreur, car on pourrait presque faire le même raisonnement pour le Sabbath. Chaque Israélite aurait pu dire : oui, je me reposerai le mardi ; oui, je me reposerai le vendredi, et ainsi de suite. Chacun aurait fait son Sabbath, à son jour et, pour ainsi dire, à son heure. On nous répondra évidemment que cela n'aurait pas pu durer longtemps et que forcément les nécessités sociales auraient bientôt introduit un quantième uniforme. Mais, si on admet cela pour les jours de la semaine, pourquoi ne l'admettrait-on pas pour l'année de la délivrance des esclaves et pour l'année du repos de la terre ? — Il est bien évident qu'on a dû, de bonne heure, se préoccuper de cette question, surtout en ce qui regarde le repos de la terre ; et nous voyons, en effet, qu'on a résolu ce problème, à supposer qu'il ait été laissé indécis à l'origine ; car, dans le Deutéronome, l'année de la délivrance

---

d'autres fois ils paraissent dire non, avec le texte de l'Exode XXIII, 10. —

(des esclaves?) du repos (de la terre?) est évidemment une époque sociale et une époque fixe. On parle de l'année de la Chemittah, comme d'une époque parfaitement connue de tout le monde (Deut. XV, 1, 9 – Cfr. XXXI, 10); mais elle n'aurait pas pu être connue, si chacun l'avait faite à sa façon [1]. Il faut de plus observer que l'appellation Chemittah dérive d'un verbe qui reparaît dans le Lévitique XXIII, 11, là où il est question de l'année sabbatique. Je ne crois donc pas qu'on puisse raisonnablement douter que cette chemittah n'ait été déterminée une fois pour toutes; dès le principe, par une première détermination. A partir de la première année, les suivantes se sont succédées, de sept ans en sept ans. Je crois également que le repos de la terre, l'émancipation des esclaves et la lecture de la Loi avaient lieu la même année. C'est le sens obvie des passages du Deutéronome, mais cela n'est pas cependant certain.

„L'année sabbatique „n'est qu'une application aux années „du Sabbath hebdomadaire.„

5°. – Tout cela est bâti, on le voit, sur l'idée fondamentale du Sabbath : l'année sabbatique n'est qu'une application aux années, du sabbath hebdomadaire. La disposition de la Loi elle-même l'indique, car, aussitôt après avoir parlé de l'année sabbatique, l'auteur du Livre de l'Alliance ajoute : „Tu feras ton ouvrage „durant six jours et tu te reposeras le septième (Exode XXIII, 12). — Le simple rapprochement jette un jour nouveau sur les versets antérieurs et montre le sens qu'il faut leur donner. Je ne crois donc pas que le passage d'Exode XXIII, 10-11 puisse s'appliquer à autre chose qu'à l'année sabbatique entendue au sens ordinaire du mot. Je crois que Reuss et Welhausen faussent le

---

(1). – Jules Welhausen s'exprime ainsi : „On a fait ici (Deut. „XV, 1-6) un pas marqué vers l'année sabbatique, en tant que „la septième année n'est pas différente pour chaque dette indivi„duelle, suivant l'époque où chaque dette a été encourue à part; „c'est une époque commune publiquement fixée. – Elle est abso„lue, nullement relative. – Prolegomena zur geschichte Israels, „p. 118.„ – Le même critique ajoute ensuite que cette période n'embrasse pas toute la septième année, mais je ne vois pas où il a trouvé cela. –

texte et le contexte, quand ils prétendent que la conception sabbatique a été greffée postérieurement sur la conception de la septième année, comme année où les récoltes étaient communes. Je crois, au contraire, que la conception sabbatique est primitive, c'est-à-dire, qu'on n'a choisi la septième année de préférence à la dixième pour laisser reposer la terre, que parce qu'on voulait obtenir un sabbath d'années comme on avait un sabbath de jours. Suivant moi, on n'a fait qu'appliquer aux années le repos sabbatique. Je ne crois pas, non plus, qu'il ait été impossible aux Israélites de concevoir une pareille idée antérieurement à l'exil.[1] En ce qui regar-

[1] — Reuss et Welhausen insistent beaucoup sur la fixation d'une année sabbatique pour toute la Palestine et ils prétendent que c'est là la grosse différence entre l'Exode XXIII, 10-11 et le Lévitique XXV, 1-7. — Ils reconnaissent bien que le Lévitique s'appuie sur l'Exode XXIII, 10-11. J'admets également que le Lévitique présente d'une façon un peu plus claire l'idée de l'Exode, mais je crois qu'avec un peu de bonne volonté on pourrait expliquer le passage d'une façon relative, tout comme l'autre, si on en avait envie. — Voici l'argumentation de Welhausen: „ La septième année, qui est „ une année relative dans l'Exode XXIII, 10-11, est devenue fixe dans „ le Lévitique XXV, 1-7; elle ne varie pas suivant les propriétés; „ elle est commune à tout le pays; c'est une année sabbatique „ analogue au jour du Sabbath. Mais cette modification augmente „ singulièrement les difficultés, car ce n'est pas une même „ chose de distribuer sur les sept ans l'omission de la récolte ou „ de la concentrer sur une année entre sept. Pareillement, on a „ augmenté les exigences, en défendant non seulement la moisson, „ mais encore les semailles et la taille (de la vigne). Dans la „ loi primitive cela n'avait pas lieu (ceci est faux. Voir Exode XXIII, „ 10). Tout ce qu'on exigeait c'est que la moisson ne revînt pas „ au propriétaire du sol (?); on voulait qu'elle restât au public, „ ce qui est peut-être une relique de l'époque où l'agriculture é- „ tait communiste. Par un pur malentendu du suffixe verbal, dans

de Exode XXI, 2-6; je serais un peu moins affirmatif, mais j'inclinerais à y voir également une allusion à la même institution.

„L'année sabbatique „dans le Lévitique „XXV, 1-7."

6°.- Il n'y a pas de doute que l'année sabbatique ne soit prescrite dans le Lévitique XXV, 2-7. Tout le monde le reconnaît. Seulement on rapporte, dans l'École Évolutioniste, le Code sacerdotal à l'époque de la Restauration. Par conséquent le témoignage de

---

„ Exode XXIII, 11, ainsi que l'a conjecturé Hupfeld, la rémission „ du fruit de la terre a été transformée en rémission générale „ de la terre elle-même, en une année de jachère générale pour „ le sol (Lévit. XXV, 4). Ce contre sens cependant n'est pas accidentel; il est, au contraire, tout-à-fait caractéristique. Dans „ l'Exode XXIII, les dispositions de la loi visent l'homme: on limite, dans l'intérêt commun, les droits privés du propriétaire. „ En fait, cette disposition est prise dans l'intérêt des personnes „ sans terre, puisqu'elles ont l'usufruit du sol, la septième année. Dans le Lévitique XXV, les dispositions visent la terre, afin „ qu'elle puisse se reposer, sinon le septième jour, au moins „ la septième année, et elles visent le Sabbath, afin que celui-ci „ étende son empire sur la nature. Cela prouve évidemment „ l'observance rigoureuse du repos sabbatique et devient seulement compréhensible quand on le considère comme un développement de celui-ci. Une période générale de jachère n'est „ possible que dans des circonstances où le peuple est, d'une manière générale, indépendant des produits de son agriculture. Or, „ avant l'exil l'idée d'une pareille chose pouvait à peine se présenter à l'esprit." J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 119-120.- Moi, je conclurais tout différemment et je dirais: „ puisque l'année sabbatique convient plus à des peuplades pastorales qu'à des peuplades agricoles, son institution remonte à une époque ancienne plutôt qu'à une époque moderne.- A priori, on serait tenté de dire: „ ce sont plutôt les tribus nomades du désert qui ont conçu cette institution que les populations sédentaires postérieures ou de peu antérieures

ce livre ne vaut que pour le cinquième siècle, tout au plus; et on ne nie pas qu'à partir de cette époque l'année sabbatique n'ait existé. Mais nous pouvons observer que le témoignage du Livre de l'Alliance, tout seul, démontre l'existence de cette institution, dès le dixième siècle, avant notre ère, au moins.

7°.– Désespérant de forcer les textes à dire ce qu'y trouvent Reuss et Welhausen, A. Kuenen (1) se rejette sur l'inobservance de cette loi avant la Restauration : « Laisser, dit-il, tous les champs „ en jachère, chaque septième année, est une circonstance tellement „ importante dans la vie d'un peuple, qu'elle aurait dû être men„ tionnée dans les livres historiques et prophétiques, si elle avait „ été réellement observée. Par suite, comme elle fut observée, après „ l'exil – nous voyons qu'il y est fait allusion plus d'une fois „ (Néhémie X, 32; I Macch. VI, 49, 53, et Josèphe (2)), l'argument „ tiré du silence a ici une grande force. D'ailleurs, le Lévitique XXVI, „ 34 et suiv. est moins équivoque encore. »

« A. Kuenen ne se rejette que sur l'inobservance de la loi. »

Soit, dirons-nous à Kuenen, l'année sabbatique n'a pas été observée régulièrement : Qu'est-ce que cela prouve ? – Cela prouve-t-il que la loi n'existait pas ? – Non, cela prouve simplement que les hommes n'agissent pas toujours conformément aux cris de leur conscience. Les prescriptions relatives à l'émancipation des esclaves n'ont pas été observées : Jérémie le déclare expressément (XXXIV, 8-22), et elles n'étaient même pas observées à l'époque de la Restauration. Que d'autres lois du même genre ne pourrait-on pas citer et qui ont été également violées, plus

---

à la captivité. – Je crois que la masse des économistes serait de mon avis plutôt que de l'avis de Reuss et de Welhausen. —

(1). – A. Kuenen, The Hexateuch, p. 209. –

(2). – Josèphe, Antiquités III, ch. XII, 3; – XI, ch. VIII, 6; – XIV, ch. X, 6 – XIV, ch. XVI, 2. – XV, chap. I, 2. – Cet auteur nous apprend qu'Alexandre et Jules César accordèrent aux Juifs la remise des impôts, durant l'année sabbatique. – Les habitants de Jérusalem assiégés par Hérode furent aussi réduits à la famine, parce que c'était l'année sabbatique. –

ou moins longtemps et par un très grand nombre de personnes ! — Tout cela ne prouve donc rien contre l'existence de la loi relative à l'année sabbatique, et c'est juste la seule chose qui soit en question. —

„L'inobservance relative „de la loi ne prouve „rien, en présence de „témoignages con- „traires nombreux.„

8°. — Que cette loi n'ait pas été observée, c'est possible, on pourrait même dire, certain. Mais que cette loi n'existât pas on ne peut le conclure, ni du silence gardé par les Prophètes et les historiens d'Israel, ni de son caractère impossible, car, si on a pu observer la loi après la Restauration, comme on l'accorde généralement, on ne voit point pourquoi on n'aurait pas pu l'observer auparavant. Quand donc Reuss et ses collègues se rejettent sur le caractère utopique de cette loi, ils attaquent indirectement son observation, aussi bien dans les temps modernes que dans les temps anciens, et ils sont obligés cependant d'avouer que la loi a été observée depuis la Restauration. Sous Néhémie, on s'engage (X,32) à ne pas la violer, et Josèphe atteste, en effet, qu'elle a été longtemps en vigueur. Mais, si l'année sabbatique a été observée en Palestine, après la Restauration, pourquoi ne l'aurait-elle pas été avant ? — Est-ce qu'après la Restauration l'économie politique n'était pas plus avancée, chez les Israélites, qu'au quatorzième siècle avant notre ère ? — Est-ce que la masse du peuple ne devait point sentir plus clairement que cette loi était inobservable ? — Peut-on nier un progrès pratique dans la civilisation des Israélites ? — Evidemment non ; cela va contre toutes les vraisemblances historiques ; mais alors, je demande encore une fois à Reuss et à Kuenen, pourquoi admettent-ils qu'on a observé l'année sabbatique, à partir de la Restauration, et pourquoi ne veulent-ils pas qu'on l'ait observée avant ? — La seule raison qu'ils peuvent donner de leur opinion se résume dans la mention que font I Macchabée VI, 49.53 et Josèphe de cette institution ; mais, outre que le développement de la littérature amené par les siècles expliquerait parfaitement ce fait si léger, est-ce que nous ne trouvons pas des mentions parallèles aussi claires dans Néhémie X, 32, pour le cinquième ou le quatriè-

me siècle avant notre ère ; dans Deutéronome XV, 1-18 ; XXXI, 10, dans Lévitique XXV, 1-7 ; XXVI, 39, 43 ; dans Exode XXIII, 10-11, pour les siècles antérieurs jusques au dixième siècle, surtout si on fait attention à la lumière que répandent là-dessus, les passages plus ou moins parallèles d'Exode XXI, 26, de Jérémie XXXIV, 8-22, d'Ezéchiel XLVI, 17 ? — J'ai beau tourner et retourner sous toutes leurs faces les arguments pour et contre, en me mettant à l'Ecole de Reuss, de Kuenen et de Welhausen, je ne vois rien, absolument rien, qui empêche de conclure que l'institution de l'année sabbatique remonte à la plus haute antiquité. —

« En quoi consistait l'année sabbatique ? »

9°. — En quoi consistait cette année sabbatique ? — Il est difficile de le dire d'une manière exacte : elle comprenait, paraît-il, 1° le repos de la terre, 2° l'émancipation des esclaves, 3° la rémission des dettes, peut-être même du capital (Deutéron. XV, 1-14). — C'était là incontestablement un régime économique fort singulier, mais qu'est-ce qui n'est pas singulier dans la législation du Pentateuque ? — D'après Reuss, « il y a des localités favorisées par le » climat et par la nature du sol (et cela est le cas notamment » dans plusieurs contrées de la Palestine), où les céréales se re- » produisent en assez grande quantité, par des semailles pour » ainsi dire spontanées, c'est-à-dire, par le moyen des grains » mûrs tombés à terre avant l'achèvement de la maison[1]. » Si le fait est vrai, cela nous explique pourquoi les pauvres pouvaient récolter une moisson, sans qu'on eût ensemencé la terre, la septième année ; et cela nous aide aussi à comprendre comment le régime économique de l'année sabbatique, qui nous paraît si étrange, a pu être pratiqué sur une assez grande échelle par les Israélites. —

« Conclusions relativement à l'année sabbatique. »

10°. — En somme, il n'est pas possible de nier l'existence d'une législation relative à l'année sabbatique, dès le dixième siècle, au moins, avant l'ère chrétienne. A. Kuenen l'avoue, J. Welhausen et Ed. Reuss, qui le nient, tronquent les textes ou

(1). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, II, p. 169. —

les altèrent pour se débarrasser de leur témoignage. Cela ne prouve pas assurément que l'institution soit d'origine mosaïque, mais cela crée une présomption en sa faveur. —

Numéro deuxième

De l'année jubilaire.

1°. — Il n'est question de l'année Jubilaire, que dans le Lévitique XXV, 8-55. C'était la cinquantième année. Il est bien dit qu'il fallait la sanctifier, mais aucun acte spécial n'est prescrit. Ce qu'il y avait de particulier, c'est que tous les propriétaires rentraient dans leurs anciennes propriétés. Cette loi est visée, directement ou indirectement, quatre fois dans le Pentateuque, à savoir, dans le Lévitique XXVII, 16-25; dans les Nombres XXVII, 1-11; XXXVI [1], là où il est question des filles de Salphaad; et dans le Deutéronome XXV, 5-10, où il est question de l'homme qui meurt sans laisser d'enfants. Ces prescriptions particulières supposent vaguement une législation comme celle de Lévitique XXV, mais si vaguement qu'on ne la devinerait point, si on ne l'avait pas (Voir Tome I, p. 536-538). —

„Divers passages „de la Bible où il „est question de „l'Année Jubilaire„

2°. — Est-il parlé de l'année Jubilaire dans le reste de la Bible, en dehors du Pentateuque?

S'il y est fait allusion, ce peut-être, ou dans Ezéchiel XLVI, 17, ou dans Jérémie XXXIV, 8-22, ou dans le Deutéronome XV, 12-18. — [2]

a)„Passage d'Ezéchiel„

a) Dans Ezéchiel XLVI, 16-17, il est question des dons que le Naci peut faire. S'il donne quelque chose à ses enfants, ce don fera partie de leur héritage. Si, au contraire, le Naci fait un don à ses esclaves, ce don ne leur appartiendra que jusques à l'année du Deror (הַדְּרוֹר). — Qu'est-ce que cette année du Deror? —

---

(1). — A. Kuenen admet cette relation tout comme moi. — The religion of Israel, II, 282. — (2). - Voir aussi I Rois XXI, 3. —

Nous le verrons bientôt.

b) Dans Jérémie, il est dit que le prophète fut chargé de reprocher aux Israélites de ne pas observer la loi relative à l'émancipation des esclaves hébreux, au bout de sept ans (Jérémie XXXIV, 14). Après les avoir émancipés, beaucoup les avaient repris; mais Jérémie vint protester au nom de Jéhovah. Ceci se passait sous Sédécias, par conséquent, entre l'an 597 et l'an 587. Il s'agit évidemment là de l'année sabbatique, et celle-ci est appelée Deror (versets 15, 17, 2 fois). —

b) « Passage de Jérémie. »

c) Dans le Deutéronome, il est évidemment question de l'année sabbatique (XV, 12-18), et cette année est appelée l'année de la Chemittah. Ce terme est d'autant plus curieux qu'on ne le rencontre que dans Deutéronome XV, 1, 2, 9; XXXI, 10. Le verbe correspondant au même sens figure dans XV, 2, 3 et dans Exode XXIII, 11. —

c) « Passage du Deutéronome. »

3°. — Le mot Deror se présente à nous, dans Lévitique XXV, 10; Isaïe LXI, 1; Jérémie XXXIV, 8, 15, 17; Ézéchiel XLVI, 17. — Par conséquent il semblerait que ces documents sont apparentés; mais dans Isaïe, le mot indique la liberté en général; dans le Lévitique il indique l'année Jubilaire; dans Jérémie, l'année sabbatique. Quant à Ézéchiel, le sens est plus incertain: on peut apporter des raisons pour l'année sabbatique et des raisons pour l'année jubilaire et toutes me paraissent si bonnes que je n'ose pas me prononcer. J'ose à peine dire que j'incline en faveur de l'année sabbatique. —

« La comparaison ne permet pas de déterminer le sens de Deror dans Ézéchiel, d'une manière certaine. »

4°. — Quant à l'observation de l'Année Jubilaire, Josèphe atteste, dans ses Antiquités, livre III, chapitre XII, paragraphe 3, qu'elle était respectée, à son époque et même longtemps avant lui. Il atteste également que l'institution passait pour être d'origine mosaïque, et cela suffit pour établir qu'elle remontait à plusieurs siècles en arrière. Mais cela ne démontre pas évidemment que l'institution a été établie au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, car on concevrait, à la rigueur, qu'elle eût pu être fondée depuis. Toutefois le Jubilé et l'année sabbatique sont quelque

« L'année Jubilaire dans Josèphe. Son origine probable. » —

chose de si singulier qu'il faudrait avoir de bonnes preuves pour les attribuer à d'autres qu'à Moïse; alors surtout que la tradition tout entière considère Moïse comme le législateur unique d'Israël. Jamais personne n'a songé à rapporter à d'autres qu'à Moïse la partie législative de la Bible, et jamais, non plus, on n'a considéré les autres portions de la Bible comme contenant, à proprement parler, des lois; on trouve là des renseignements, mais pas de lois. — S'il y a quelque part une législation dans la Bible, c'est uniquement dans le Pentateuque, et encore même la législation est mêlée ici de beaucoup d'exhortations et d'homélies. Les lois bibliques ne sont pas des lois comme celles qui sortent du cabinet de Lycurgue et de Dracon ou du laboratoire d'un Conseil d'état et d'un Parlement.

Paragraphe sixième.

Conclusion de ce deuxième article.

„Résumé des faits qu'on vient de constater.„

1°. — Nous voilà arrivés à la fin de la première partie de notre voyage d'exploration. Avant de clore son exposé, il nous faut résumer les résultats que nous avons obtenus.

Il est certain que les détails sur les fêtes Israélites ne sont pas très nombreux et ne sont pas, non plus, très explicites. Nous n'avons pas l'intention de le contester et nous ne le contestons pas. Tout ce que nous prétendons, c'est 1° que ces détails ne font pas absolument défaut, et c'est 2° que, vu le caractère particulier de la matière ou la nature même des documents, qui nous sont parvenus, on ne pouvait guère s'attendre à autre chose. —

„Le culte public était riche en cérémonies, chez les Israélites.„

2°. — Qu'il ait existé un culte public, riche en cérémonies, en rites et en fêtes revenant à périodes fixes, c'est ce qu'aucun critique ne peut contester, car les témoignages généraux empruntés aux plus anciens documents de la littérature hébraïque et à des documents divers de forme et d'origine, les témoignages généraux mettent le fait hors de doute. Les termes employés pour

désigner les fêtes, comme Hag (fête), moëd (solennité fixée, convention, réunion de peuple), âtsêreth, âtseroth (conclusion, clôture d'une fête, assemblée, etc), reviennent assez fréquemment dans les écrits des prophètes. Isaïe nous apprend que tout cela forme un cycle (XXIX, 1) : ailleurs il énumère les néomonies, les sabbaths, les solennités (I, 13-14, Cfr. XXXIII, 20). – Ezéchiel (XLIV, 24 ; XLV, 17 ; XLVI, 11, etc) et Jérémie (XLVI, 7 ; Lamentations, I, 4, 15 ; II, 6. 7. 22) en font autant après lui et avant lui, Nahum (II, 1), Amos (V, 21 ; VIII, 10), Osée (II, 13 ; IX, 5 ; XII, 10) parlent aussi clairement, peut-être même plus clairement. Isaïe appelle Sion « la ville de nos fêtes » ou de « nos solennités fixes ». (XXXIII, 20). Par conséquent, ce n'est, ni sur la splendeur du culte, ni sur la grandeur des fêtes qu'il peut planer quelque obscurité. –

„Le fait du silence gardé par la Bible sur certaines fêtes. – Que peut-on en conclure ?„

3°. – Mais, nous dit-on, on ne nomme pas les fêtes, même les plus grandes, par exemple, la fête de l'Expiation. — Nous convenons que les renseignements sur le nombre, le nom et la série des fêtes Israélites laisse beaucoup à désirer dans la Bible, à plus forte raison sur les points secondaires. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse ou qu'on doive rien conclure de ce silence, si la Bible se tait presque complètement sur les plus grandes fêtes, comme on le dit, par exemple, sur la fête de Pâques, qui était essentiellement la fête Israélite par excellence, la fête κατ' ἐξοχήν, comment peut-on exiger qu'elle parle des autres solennités ? La fête de l'Expiation présentait, sans doute, quelques circonstances assez singulières, mais c'est exagérer beaucoup que de la considérer comme la fête principale du rituel Judaïque. Jamais elle n'a occupé ce rang, même depuis qu'elle existe, de l'aveu de tout le monde. Ce silence gardé par la Bible sur les plus grandes solennités Juives, au lieu d'être un argument favorable à la thèse évolutioniste, est, au contraire, un argument qui la détruit de fond en comble. – Cette conséquence pratique est pour nous d'une telle évidence que nous ne comprenons point comment on ne l'aper-

soit pas.

« La forme de la Bible. – Ce qu'elle permet de supposer. »

4°. – Ajoutons enfin que la Bible se présente à nous comme une collection de documents fragmentaires, rédigés par une trentaine d'auteurs différents et peut-être même par un plus grand nombre. La plupart de ces documents sont assez courts et les mêmes idées générales y reviennent souvent; mais il n'y a pas lieu de s'étonner de ce fait, parce qu'il tient à la nature même des livres. Ceux-ci se répètent pour le fond en bien des endroits, comme cela arrive habituellement chez les prédicateurs qui traitent les mêmes sujets, avec quelques variantes de forme. Si un seul auteur avait écrit un volume comme la Bible, il aurait pu, sans doute, aborder successivement les divers côtés de la constitution religieuse israélite, et alors il aurait, sans doute, fait quelques allusions aux jours de fête, aux cérémonies ou aux rites. Mais nous n'avons rien de ce genre et, par suite, nous ne devons pas demander à la Bible ce qu'elle ne peut pas vraisemblablement nous donner.

« Conclusion finale de cette partie. »

5°. – Je crois donc que les partisans de l'École Évolutioniste ne prouvent pas leur thèse, à savoir, que les fêtes Israélites ont été créées, relativement parlant, à une époque moderne. Mais nous accordons également que les documents bibliques n'établissent qu'une présomption générale en faveur : 1° de l'existence d'un cycle de fêtes analogues à celles dont traite le Pentateuque; 2° en faveur de la haute antiquité de ce cycle. – Quant à déterminer si ce cycle est d'origine mosaïque, oui ou non, la Bible ne dit directement et expressément rien, ou elle ne dit que peu de chose. Nous n'éprouvons aucune peine à faire cet aveu. – Je passe à la seconde partie du sujet que j'ai à traiter. –

Article troisième

Caractère des fêtes Israélites.

« Conclusion générale »

1°. – On a vu quelle est la tendance de l'École Évolutio-

niste: elle commence par diminuer le nombre des fêtes, par suggérer qu'elles se sont établies successivement, durant le cours de longs siècles, sur lesquels elles s'échelonnent comme des jalons directeurs pour ceux qui étudient l'histoire religieuse d'Israel; et enfin elle prétend que le cycle n'est arrivé à son état complet, tel que le présente le Pentateuque actuel, que vers l'époque d'Esdras.— Telle est la première partie de la théorie en ce qui regarde la Genèse des fêtes et leur développement, pour ainsi dire, externe.—

« de l'École Évolutioniste relativement au développement externe des fêtes. »

2°.— Dans la seconde partie de la théorie, on s'occupe du développement interne des cérémonies religieuses, et on affirme que non seulement les fêtes n'ont pas été, toutes, créées d'un seul coup, mais encore qu'elles n'ont pas revêtu, dès le principe, le caractère qu'elles ont reçu plus tard. D'abord les fêtes Israélites, comme celles des peuples voisins, étaient des cérémonies presque profanes, aujourd'hui on dirait, laïques ou naturalistes. Il s'est passé dans les fêtes juives quelque chose d'analogue à ce qui s'est accompli dans le mariage, chez les peuples chrétiens: Le mariage n'a été, d'abord, qu'une union provoquée entre deux êtres par la similitude de goûts et conclue au milieu des danses et des festins. Plus tard, le mariage est devenu un sacrement. Mais il est facile de distinguer le contrat du sacrement, et on peut même séparer les deux. C'est précisément ce que font les peuples contemporains, en établissant le mariage civil.— Or, il en est de même des fêtes Israélites. Le côté clérical et sacramentaire n'est qu'une innovation moderne. A l'origine les fêtes étaient purement naturelles: elles furent le témoignage spontané et purement naturel de cœurs reconnaissants pour les bienfaits matériels que Jéhovah octroyait aux Israélites.— Telle est la théorie qu'on trouve au fond des Prolegomena zur geschichte Israels de J. Wellhausen; au fond de la « Religion of Israel, de l'« Hexateuch », de « la Religion nationale et religion universelle », d'A. Kuenen; de l'« Old Testament in the Jewish Church » et des

« Le développement interne du culte d'après l'École Évolutioniste. »

„Prophetes„ de Robertson Smith ; même de la „Bible et des Commentaires„ d'Edouard Reuss, etc. Je ne parle pas de l'Histoire d'Israel de Mr. Renan et de ses articles parus en 1886 dans la Revue des Deux-Mondes, parce que la thèse de Mr. Renan ne peut pas être différente, avec les convictions religieuses et philosophiques qu'il professe.

„Le point précis „ qu'il faut élucider.„

3°. — Pour plus de clarté, je commencerai par bien établir l'état de la question, afin de déterminer exactement le point précis à élucider. Je soumettrai ensuite à l'examen les données de la Bible sur le Culte et je verrai si la théorie des critiques est acceptable.

Paragraphe premier.

Etat de la question.

„Explication naturelle de la religion Israélite tentée par l'Ecole Evolutioniste„

1°. — Les critiques évolutionistes veulent expliquer la religion Juive d'une façon naturelle, comme toutes les autres. Ils prétendent que la révélation et le surnaturel n'y sont pour rien, que Dieu, en un mot, n'est pas intervenu pour la fonder, ou que, s'il a exercé là quelque action, il ne l'a point fait plus qu'ailleurs. La religion Israélite, telle que nous la connaissons, n'est que le développement normal, régulier, fatal en quelque sorte, de causes naturelles. Ces causes ont produit cette forme singulière de culte et de religion, comme le grain jeté en terre produit une pousse, un chalumeau et finalement un épi.

Dans ce système, il faut rendre raison du culte et du rituel comme de tout le reste ; il faut montrer comment ce rituel et ce culte sont le produit de causes purement naturelles. Il faudrait même aller plus loin, si on voulait être complet. Il faudrait dire pourquoi, en Palestine, les causes naturelles ont amené ce que nous connaissons et pourquoi elles ne l'ont pas amené en Idumée, en Phénicie, chez les Am-

monites et chez les Moabites, sinon chez les Grecs, chez les Romains, chez les Egyptiens, etc, etc..

« Formule abrégée « de cette explica- « tion »

2°.– Voici l'explication – si explication il y a – voici l'explication qu'on nous donne. On nous dit : Les fêtes Juives n'ont été, dès le principe, que des fêtes purement naturelles, et voila pourquoi il y en avait trois à l'origine, à savoir, la fête du printemps, la fête de la moisson et la fête des vendanges ; fêtes gaies joyeuses, qui se célébraient par des festins et des danses, en actions de grâces à la divinité pour les dons qu'on avait reçus. Par conséquent, là rien de surnaturel, rien de divin et de celeste ; tout restait dans les limites de la nature.–

C'est plus tard seulement que le caractère de ces solennités a été changé. Au lieu de festins et de danses, on a eu des sacrifices sanglants et des cérémonies monotones ou lugubres, qui ont assombri la religion et matérialisé le culte. Au lieu d'avoir « l'adoration de Dieu en esprit et en vérité », on a eu des exercices de religion.

« Appréciation géné- « rale et sommaire « de cette explication. »

3°.– Nous n'avons là que des phrases : c'est à peine si on peut y apercevoir les grandes lignes d'un système ; en tout cas, il n'y a pas l'ombre de ce qu'on peut appeler une démonstration. Il suffit de donner une bonne poussée à tout cet édifice, pour qu'il s'écroule, en un instant. C'est une théorie, mais ce n'est pas une thèse avec tout l'appareil de preuves et d'arguments qu'elle comporte.

a) « Formation lente « ou soudaine du « culte – première « question à débattre. »

a) Il ne s'agit pas ici, en effet, de savoir ce que la religion juive a été à l'origine ; il s'agit de savoir ce qu'a été la religion juive à une époque très précise, du quatorzième au huitième siècle avant notre ère. C'est là ce qu'il faut étudier, car c'est là le point en discussion : La religion juive a-t-elle revêtu soudainement, du moins en peu de temps, vers le quatorzième siècle, la forme qu'elle a eue depuis ?– Ou bien, au contraire, tout le système s'est-il formé lentement ?– Telle est la première question à débattre.

b) « Caractère des fêtes « Israélites.– Doucie-

b) La seconde n'est guère moins importante : Il faut déterminer, en effet, le caractère des fêtes Israélites, durant cette

« me question à
« débattre. »

période : car il est possible que quelques fêtes Israélites aient existé avant l'époque mosaïque, même qu'elles aient été au nombre de trois, bien qu'on ne puisse, en aucune façon, l'établir. Tout ce que nous pouvons conclure des récits de l'Exode, c'est que les Israélites demandaient à aller momentanément au désert, pour célébrer une fête (וְיָחֹגּוּ), en l'honneur de Jéhovah (Cfr. Exode V, 1; VII, 16, 26; VIII, 16; IX, 1, 13; X, 3, 7, 24) ou pour « offrir un sacrifice à Jéhovah » (Exode VIII, 25). On affirme même une fois que c'était l'époque d'une « fête de Jéhovah », dieu d'Israel (Exode X, 9). Par conséquent, la question n'est pas principalement de savoir, s'il existait ou n'existait pas alors des fêtes en l'honneur de Jéhovah. — La question n'est même pas de savoir quel était le caractère de ces fêtes en l'honneur de Jéhovah, s'il en existait plusieurs. La question est celle-ci : « Les fêtes Israélites ont-elles revêtu, à partir « de l'époque dite Mosaïque, les caractères que leur attribuent « les livres du Pentateuque ? » - Ont-elles été, au moins à partir de cette époque, des fêtes religieuses, des fêtes où le sacrifice occupait la principale place, où tout le reste n'était qu'un accessoire ?—

« Caractère de toute
« religion bien enten-
« due, de la religion
« Israélite comme de
« toute autre. »

3°. — Nous ne nions pas, en effet, que les fêtes israélites n'aient été mises en rapport avec les choses de la terre : saisons, fruits, récoltes, etc, car, c'est là le but de toute religion bien entendue. Toute religion bien entendue doit conduire l'homme des choses des sens aux choses de l'esprit, faire intervenir les choses de l'âme dans les choses du corps, mêler les questions d'un ordre supérieur et divin dans les questions matérielles et grossières. Rien, par conséquent, d'étonnant à ce que la religion d'Israel ait sanctifié la moisson, la vendange, tous les produits de la terre. Ce serait le contraire qui serait étonnant ; ce serait le contraire qui montrerait que cette religion n'est pas divine.

« Problème final
« à résoudre. »

5°. — Le problème final à résoudre est donc celui-ci : Peut-on établir que, même après l'an 1400, le culte israélite a été d'abord purement naturel, qu'il a consisté en danses et en

fêtes, comme les 14 Juillet, les 15 Août, les « Day-banks » modernes, etc ? » – A-t-on, au contraire, des indices graves qui autorisent à affirmer que, depuis le XIVe siècle jusqu'à l'ère chrétienne, les fêtes ont été ce que le Pentateuque les fait, c'est-à-dire, des « actes religieux », des « exercices religieux », comme s'exprime J. Welhausen, fondés, d'abord, en souvenir de grands évènements historiques et célébrés en second lieu pour sanctifier la vie publique, domestique et individuelle des Israélites ? – Si on veut, en d'autres termes : Avons-nous la preuve que les fêtes d'Israel ont subi, après le quatorzième siècle, des changements fondamentaux, qui en ont altéré le caractère primitif et originel ? –

Telle est la question que nous allons essayer de résoudre. – Nous espérons que peu de pages suffiront à cette besogne.

5°. – Au fond, tout le fondement de cette théorie des critiques « Fondement réel ou prétendu sur-le-quel s'appuie l'École Évolutioniste. » sur le développement qu'ont subi les fêtes et le culte Israélite et sur les phases qu'elles ont traversées, repose sur l'opposition réelle ou prétendue qu'on découvre entre le Livre de l'Alliance et le Deutéronome d'une part, le Code sacerdotal de l'autre. Nous avons parlé de cette opposition et nous en dirons un mot tout-à-l'heure, mais auparavant, nous allons dépouiller les Prophètes du huitième siècle et les autres livres anciens pour savoir quelle idée les auteurs de la Bible se font du culte en Israel. Ce sont, en effet, des documents admis par tous les partis. Par conséquent, ils doivent nous servir d'arbitres.

Etudions, dès lors, l'ensemble du culte en Israel d'après ses sources. Puis nous comparerons la peinture que nous aurons aperçue avec la Théorie des Critiques sur la succession des trois codes.

Paragraphe deuxième

La Bible et l'ensemble du culte en Israel.

Quand je parle de la Bible, il est bien entendu qu'il

s'agit uniquement de la portion qui est admise par nous et par les critiques contemporains, puisque, sans cela, nous ne pourrions pas discuter. Nous nous réservons le droit cependant de faire quelquefois appel, si nous le jugeons à propos, même aux portions contestées par les critiques Evolutionistes, parce que, la controverse appartient au public : il faut donc que celui-ci soit mis à même de voir quel est, des deux partis en présence, celui qui suit le mieux les lois du raisonnement et du bon sens.

J'étudierai, d'abord, les Prophètes du huitième siècle. — Ensuite, je jetterai un rapide coup d'œil sur les autres documents qui sont anciens, comme les Juges, Samuel et les Rois. —

Titre premier.

Les prophètes du huitième siècle et le culte.

„Les Prophètes du „huitième siècle et „le culte d'Israël."

1°. — Je viens de relire, tout exprès, les prophètes du huitième siècle, Osée, Joel, Amos et Michée, pour recueillir les renseignements qu'ils pourraient me fournir sur l'ensemble du culte en Israël. Or, en recueillant mes souvenirs et en consultant mes notes, voici le résultat que me fournit cette lecture.

„Jéhovah — Sa nature: „ce qu'il en est en teuque; „lui-même et par „rapport aux autres „dieux."

2°. — Jéhovah est bien le Dieu que j'ai trouvé dans le Pentateuque; c'est la même perfection, la même puissance, les mêmes attributs. Sa physionomie est absolument la même. Il est le maître de toute la terre, et il la gouverne en souverain. Tout dépend de lui et se fait par lui. Il est aussi le Dieu de la hauteur et tous les éléments lui obéissent. Il est Dieu, tandis que les dieux des peuples ne sont pas des dieux.

„Relations entre „Jéhovah et Israël „d'après les Pro- „phètes."

3°. — Entre lui et Israël les relations sont fondamentalement les mêmes que dans le Pentateuque : Israël est son peuple : « Israël est son enfant; il l'a aimé : « Je l'ai appelé „d'Egypte comme mon fils (Osée, XI, 1). — J'ai conduit Ephraïm,

» je les ai pris dans mes bras et ils ne savaient pas que je les guérissais (Ibid. 3). — Jéhovah est le Dieu d'Israel, depuis la sortie d'Egypte (Osée XIII, 4; Cfr. II, 17; XI, 1; XII, 13. — Amos, III, 1. — Michée, VI, 4; VII, 15). Il habite au milieu d'Israel : « Le saint » est au milieu de toi (Osée XI, 9). — « Et vous saurez que je suis » au milieu d'Israel, moi; et moi je suis votre Dieu (Joel, II, 27). » — « Est-ce que Jéhovah n'est pas au milieu de nous ? — Le mal » ne fondra pas sur nous (Michée III, 11). » — La Palestine est sa terre; Jéhovah y a son temple, sur la colline de Sion et c'est là qu'il convoquera un jour toute la terre : « Et à la fin des jours la » montagne de la maison de Jéhovah (du temple) sera établie » sur la cime des monts; elle sera exaltée au-dessus des collines et les peuples accourront sur elle (vers elle?) (Michée » IV, 1. Cfr. Isaïe II, 2). Et des peuples nombreux viendront disant : « Venez et montons vers la montagne de Jéhovah et » vers la maison du Dieu de Jacob et il nous apprendra ses » voies et nous marcherons dans ses sentiers, car la Thorah » sortira de Sion et la parole de Jéhovah de Jérusalem (Ibid. » 2. Voir Joel III, 16, 17). »

« Modifications accidentelles dans les rapports de Jéhovah avec son peuple. »

4°. — Entre Jéhovah et Israel les relations sont donc fondamentalement les mêmes que dans le Pentateuque, mais il s'est fait cependant quelques modifications accidentelles : Ainsi Israel est moins un enfant qu'une grande personne. Israel a crû, car, visiblement, dans les Prophètes, il paraît s'être écoulé beaucoup de temps depuis la sortie d'Egypte, et, dans l'intervalle, il s'est opéré quelques changements. Israel est devenu une grande femme, que Jéhovah a épousée. Seulement cette femme a été infidèle; elle s'est laissée séduire par les Baals et elle a forniqué, avec ses amants, sur toute colline, sous tout arbre touffu. Malgré cela, Jéhovah espère la ramener, la convertir et contracter avec elle une union plus intime, plus affectueuse, plus durable (Osée I, II). Pour tout lecteur non-prevenu, il est impossible de méconnaître la différence des deux portraits que tracent, d'une part, le Pentateuque, de l'au-

tre, les Prophètes du huitième siècle. Dans le Pentateuque, l'union entre Jéhovah et Israel est récente: c'est à peine, si elle vient d'être conclue et cimentée; elle n'a pas encore été sanctionnée par l'établissement d'Israel dans la Palestine. Ce sont, par conséquent, des promesses et des menaces futures, que fait Jéhovah. Dans les Prophètes, au contraire, l'union entre Jéhovah et Israel a été soumise à bien des épreuves; Jéhovah a puni Israel et il le punira encore, s'il ne se convertit pas. Par conséquent, nous ne sommes plus ici seulement en présence de promesses ou de menaces futures; nous sommes en présence de faits déjà réalisés.—

„Réflexions que „suggère la comparaison des Prophètes et du Pentateuque„

5°.— Cette double peinture m'a frappé beaucoup, quand j'ai relu les Prophètes avec le but spécial que j'ai indiqué plus haut. Or, je fais là-dessus deux réflexions: La première c'est que les prophètes écrivent de l'histoire et une histoire substantiellement la même que celle que nous lisons dans les Juges et Samuel. I Samuel VIII, 5 est visé clairement par Osée (XIII, 10). Par conséquent, je découvre dans ces prophètes une confirmation de cette histoire.— La seconde réflexion est plus importante que la précédente. Dans le Pentateuque, qu'il s'agisse du Deutéronome ou des livres du milieu, peu importe, je ne trouve aucune allusion à cette histoire; on me transporte, en théorie et en pratique, à l'origine de cette histoire: le tableau est parfait. Mais cette différence fait naître, dans mon esprit, deux questions: 1° l'auteur du Pentateuque, alors même qu'il l'aurait voulu, aurait-il pu tracer un tableau comme le sien, vers l'an 623-622 ou vers l'an 500?— 2° à supposer qu'il eût abordé une pareille entreprise, ne nous aurait-il pas donné un portrait d'Israel répondant à celui que tracent les prophètes?— En ce qui me concerne je n'éprouve aucune peine à répondre oui.— Je ne crois pas que l'auteur du Deutéronome et celui des livres du milieu — à supposer qu'il y en ait deux — eussent pu nous donner une oeuvre comme celle que nous avons.— Cela me paraît tout-à-fait impossible.—

6°.— Quand je fais attention que les quinze ou vingt pages parcourues tout-à-l'heure, sont dues à quatre auteurs différents, à Osée, à Amos, à Joel et à Michée, j'avoue: 1° que je suis très frappé de trouver, dans quatre hommes vivant au huitième siècle, les mêmes idées et la même manière de voir.— 2° que je suis très étonné de rencontrer, dans un aussi petit nombre de pages, autant de détails importants relatifs aux points fondamentaux de la religion, à savoir: nature et attributs de Dieu; relations de Dieu avec Israel: leur intimité, leur antiquité, leur durée, leur nature.— Oui tout cela me paraît étrangement étonnant; mais cet étonnement augmente, au fur et à mesure que je descends dans les détails.

« Choses singulières « que présentent les « Prophètes du huitième siècle. »

7°.— Par exemple, si je prends les Israélites descendants de Jacob et considérés comme un seul peuple, j'arrive vite à reconnaître, même sans le secours des livres des Rois et des Chroniques, que la nation Israélite est divisée en deux tronçons, dont l'un ne comprend qu'un rameau, à savoir Juda, tandis que l'autre comprend deux rameaux, à savoir Israel et Ephraïm. Ces deux derniers rameaux paraissent quelquefois clairement distingués l'un de l'autre, mais on voit cependant qu'il existe, entre eux, des liens intimes, une espèce de vie commune. Ephraïm n'absorbe pas Israel, mais il semble quelquefois le comprendre, comme s'il en était le chef. Quant à Israel et à Juda, ils sont nettement distingués et même quelquefois opposés l'un à l'autre.— Mais qu'est-ce qu'Israel? Quelle est sa force, sa composition?— On ne peut rien dire, sinon qu'Ephraïm est compris dans Israel.— Au point de vue de la Géographie Israel occupe le nord de la Palestine; Samarie a l'air d'être sa capitale. Juda, au contraire, a pour capitale Jérusalem.— Avec les Prophètes du huitième siècle, je n'irais pas plus loin; je ne reconstituerai jamais la centième partie de l'histoire que je trouve dans les Rois ou dans les Chroniques; mais cependant, lorsque j'ouvre les Chroniques et les Rois, je m'aperçois que tous les détails fournis par les Prophètes cadrent

« Israel, ses éléments, « sa composition, ses « destinées. »

parfaitement avec ceux contenus dans les autres livres. Israel et Juda, ont déjà, au huitième siècle, une longue et vieille histoire. C'est le fait qui ressort nettement de la lecture que je viens de faire; j'ajoute qu'au point de vue religieux cette histoire ne ressemble à celle d'aucun autre peuple passé ou présent. Quel est le document ancien qui fournirait une page à mettre en rapport avec une cinquantaine de versets pris au hasard dans Osée, Amos, Michée ou Joel? — J'attends la réponse que feront à ma question J. Welhausen, Ed. Reuss, A. Kuénen, Robertson Smith et Ernest Renan. —

„ Courts passages „ des prophètes confirmant toutes ces „ assertions. „

8°. — Pour qu'on voie bien ce que j'affirme, j'extrais quelques passages des Prophètes du huitième siècle, surtout d'Osée, qui, s'occupant d'Israel, s'étend, plus au long, sur les divers éléments dont se compose la nation toute entière.

I Nation israélite et ses composants: « Appelle-la „ Privée de miséricorde », car je n'aurai plus pitié de la maison d'Israel, et au contraire, je l'oublierai. J'aurai pitié de „ la maison de Juda et je la sauverai dans Jehovah, son Dieu „ (Osée I, 6-7). — Et les fils de Juda et les fils d'Israel se rassembleront ensemble et ils se choisiront un seul chef, et ils „ monteront de la terre, car le jour d'Izeeël est grand (Osée II, „ 2. — Cf. II Rois X, 11). Si tu commets la fornication, toi, Israel, que Juda ne pèche point! (Osée IV, 15). — Je connais Ephraïm et Israel ne m'est point caché, car maintenant tu „ as forniqué, ô Ephraïm; Israel a été souillé (Osée V, 3). — „ Et la superbe d'Israel lui répondra en face: Israel et Ephraïm tomberont dans leur péché; Juda tombera aussi avec eux „ (Ibid. 5). — Que ferai-je pour toi, Ephraïm, que ferai-je pour „ toi, ô Juda? (Osée VI, 4)! — Voir VI, 10, 11. — Israel a oublié „ son créateur et il a bâti des temples. Judas a multiplié les „ villes fortes, etc (Osée VIII, 14). — Osée X, 11; — Ephraïm m'a „ environné de mensonge, la maison d'Israel de fraude. Quant „ à Juda, il marche encore avec Dieu et il est fidèle avec les „ saints (Osée XII, 1). „ —

II°. – Israel et Ephraïm : « Ephraïm sera (livré) à la dé-
„ vastation au jour du châtiment ; je ferai connaître (ma ?) fidélité,
„ dans les tribus d'Israel (Osée V, 9). – Je connais Ephraïm etc
„ (Osée V, 3. – Voir Osée V, 5, 9, 11, 12, 13, 14). – J'ai vu des choses hor-
„ ribles dans la maison d'Israel : là (était) la fornication d'E-
„ phraïm ; Israel a été souillé. (Osée VI, 10). – Voir Osée VIII, 8, 9,
„ 11 ; IX, 1, 3, 8, 13, 16 ; X, 1, 6. – Comment te délivrerai-je, Ephraïm ?
„ Comment te protégerai-je, Israel ? (Osée, XI, 8). – Tandis qu'E-
„ phraïm parlait, le tremblement saisit Israel : il a péché avec
„ Baal et il est mort (Osée, XIII, 1). –

III°. – Israel et la Samarie : « Comme je voulais guérir
„ Israel, l'iniquité d'Ephraïm s'est manifestée, ainsi que les
„ crimes de Samarie, car ils ont opéré le mensonge (Osée VII, 1).
„ – Ton veau a été rejeté, ô Samarie ... car il a été fait par Is-
„ rael ; le forgeron l'a fait : aussi ce n'est pas un Dieu. Le veau
„ de Samarie sera brisé en morceaux (Osée, VIII, 5-6). – Les
„ habitants de Samarie seront remplis de terreur pour les veaux
„ de Beth-Aven (Osée, X, 5 ; Cfr. X, 7). – Ecoutez cette parole, va-
„ ches de Bachan, qui habitez sur le mont de Samarie (Amos, IV, 1). „

IV°. – Israel et son histoire passée : sang d'Izre'el (II
„ Rois XII). – Maison de Jéhu (II Rois, X, 11-31). – Comme
„ Jéhovah aime les fils d'Israel (Osée III, 1). – Toute espèce
„ d'actes d'idolâtrie (Osée, IV, 12-15). – L'histoire de l'Exode
„ (Osée XII, 13 ; XIII, 4), du désert (Osée XIII, 5 ; Amos, V, 25). –

V°. – Israel et son histoire à venir : « Osée chapitre II
tout entier. – « Et je la sèmerai pour moi sur la terre et je
„ prendrai pitié de « Privée-de-miséricorde » et je dirai à –
„ « Pas-mon-peuple » tu es « mon peuple » ; lui dira : (tu es)
„ mon Dieu (Osée II, 24-25). – Voir Osée III, 4-5 : Les fils d'Is-
„ rael resteront de longs jours sans roi, sans prince, sans victime,
„ etc, etc.. – Voir Osée VII, tout entier. – Chapitre XIV. –

On pourrait aisément ajouter une quantité d'autres pas-
sages surtout dans les dernières sections ; mais les précédents
suffisent amplement pour montrer que les Prophètes représen-

tent une période de l'histoire Israélite bien postérieure à celle du Deutéronome et du reste du Pentateuque.

9°. — Mais ce n'est là rien ou presque rien ; car ce qui nous intéresse avant tout, nous et les critiques contemporains, c'est la forme du culte. Or, il n'y a pas de doute pour nous que, dans l'ensemble, la forme du culte Israélite, telle qu'on peut la reconstituer avec les éléments contenus dans les Prophètes du huitième siècle, ne se rapproche beaucoup plus de celle des livres du milieu du Pentateuque que de celle du Deutéronome. Les danses, les festins joyeux, en famille ou en compagnie du serviteur et de la servante, voire même du Lévite, n'y figurent pas. Tout se passe surtout en sacrifices de plusieurs espèces, holocaustes, min'Hahs, Hattaths ; en effusions de vin et d'huile ; en innombrables victimes, dont quelques-unes seulement sont mangées par les prêtres etc, etc. Tout cela ne répond pas certainement à la peinture que retrace le Deutéronome, surtout à la peinture que les critiques contemporains croient y retrouver. Afin de faire comprendre ce que nous disons ici, nous allons extraire les principaux passages relatifs aux sacrifices et au culte dans les Prophètes du huitième siècle.

I° Jours de fête : „ Et je mettrai fin à toute joie, fête, néoménie, sabbath et solennité (Osée, II, 13). — J'ai en horreur et je „ repousse vos fêtes ; je ne regarderai pas avec bienveillance vos so- „ lennités (Osée, V, 21). — Je changerai vos fêtes en deuil, tous vos „ chants en pleurs et je ferai monter sur tous vos reins le sac „ (Amos VIII, 10). — Voir le chapitre précédent du sacrifice.

II° Sacrifices : „ Les Israélites resteront, de longs jours, „ sans roi, sans prince, sans victime et sans autel, sans Ephod „ et sans Theraphim (Osée, III, 4). — Ils mangeront le Hat- „ tath de mon peuple etc (Osée IV, 8). — Ils seront confondus „ dans leurs victimes (Osée IV, 19). „ Si vous m'offrez des holo- „ caustes et vos mine'Hahs, je ne les accepterai pas et je ne re- „ garderai pas le chélem (sacrifice pacifique) de vos bœufs en- „ graissés (Amos, V, 22). — En quoi préviendrai-je Jéhovah ? —

„ Courberai-je le genou au Dieu de la hauteur ? – Le préviendrai-
„ je par des holocaustes, par des veaux âgés d'un an ? – (Mi-
„ chée, VI, 6). – Jéhovah trouvera-t-il du plaisir dans des mil-
„ liers de moutons, dans des myriades de courants d'huile ? – (Ibid. 7).

III° Victimes : „ Ils iront, avec leurs troupeaux et avec leurs
„ boeufs, chercher Jéhovah, mais ils ne le trouveront pas (Osée V, 6). „

IV°. Musique : „ Ecartez de moi la multitude de vos chants ;
„ le bruit de vos nébels, je ne l'écouterai pas. (Amos, V, 23). „

V°. Autels : „ Ephraïm a multiplié les autels pour pé-
„ cher ; les autels lui ont servi à pécher (Osée, 11). – Ils im-
„ moleront de la chair de mes dons en victimes et ils la mange-
„ ront (Osée VIII, 13). –

VI° Libations : „ Ils ne versent pas du vin à Jéhovah et
„ ils ne disposent pas leurs victimes (sur l'autel) (Osée IX, 4). –
„ Le min'hah et le néceh ont été détruits dans la maison de
„ Jéhovah : pleurez prêtres qui servez Jéhovah (Joel, I, 9). – Cei-
„ gnez-vous et pleurez, prêtres ; poussez des hurlements serviteurs
„ de l'autel. Entrez et demeurez dans des sacs, serviteurs de
„ mon Dieu, car le min'hah et le néceh ont été enlevés de
„ la maison de votre Dieu. (Joel, I, 13). – Cfr. II, 14. –

VII° Pénitence : „ Sanctifiez le jeûne, convoquez l'assem-
„ blée, rassemblez les vieillards, tous les habitants de la terre
„ dans la maison de Jéhovah, votre Dieu (Joel, I, 14. – Cf II, 16, 17)

VIII° Les prêtres et leurs fonctions enseignantes : „ Ses
„ prêtres enseignaient pour de l'argent (Michée III, 11). – Mon
„ peuple a été réduit au silence, parce qu'il n'a pas de science,
„ parce que toi, tu as rejeté la science. Aussi, je t'empêcherai de
„ remplir les fonctions sacerdotales en mon honneur. Tu as ou-
„ blié la loi de ton Dieu, mais aussi j'oublierai tes enfants.
„ (Osée IV, 6). – Fils de Sion tressaillez et réjouissez vous en Jé-
„ hovah, votre Dieu, parce qu'il a établi au milieu de vous un
„ docteur de justice (Joel, II, 23). –

10°. – Je crois que la simple lecture de tous ces passages „ Ces textes n'appuient
ne peut manquer de montrer, d'une part, combien sont justes „ pas les théories des

„critiques Le Deutéronome devrait „venir avant les „Prophètes.„

nos assertions; et, de l'autre, combien sont inexactes, fausses, exagérées, celles des critiques. Il n'y a là assurément rien de complet sur le culte d'Israel ou de Juda; ce ne sont que des allusions jetées en passant; et cependant, elles suffisent à montrer que la religion d'Israel et de Juda se rapprochaient alors beaucoup plus du tableau que trace le Code Sacerdotal, que de celui que présente le Code Deutéronomique, entendu comme il l'est par les critiques. Ce sont les sacrifices, les victimes, les autels, les ruisseaux d'huile et de vin, les veaux et les moutons qui y figurent. Quant aux danses et aux festins, ils n'y brillent que par leur absence. Cela me frappe tellement que je suis à me demander comment l'École Evolutioniste concilie ses théories avec son histoire littéraire. Ce ne sont pas, en effet, les Prophètes du huitième siècle, qui devraient venir avant le Deutéronome; c'est le Deutéronome qui devrait au moins venir avant les Prophètes. S'il y a, en effet, quelque part quelque chose qui paraisse appuyer les théories contemporaines sur le développement du culte ou de la religion en Israel, c'est dans le Deutéronome et non dans les Prophètes qu'il faut le chercher.

„Tableau du culte „tracé par Welhausen d'après Osée „II.„

11°. – On nous signale, il est vrai, deux passages d'Osée où la peinture de la religion, du culte et des fêtes d'Israel serait représentée sous une forme un peu gaie, mais je les ai lus et relus et je n'y ai point trouvé ce que croit y voir Welhausen. Les promesses et les châtiments terrestres, que Jéhovah annonce à ses adorateurs sont partout la note dominante, dans le Pentateuque comme dans les Prophètes, par conséquent cela ne prouve rien. La femme adultère d'Osée I-II ne peut pas être considérée comme une femme honnête, quand elle s'amusait avec ses amants, ornée d'anneaux et de joyaux. Mais, d'après la figure, il faut ou on peut en dire autant du culte de Baal par rapport à celui de Jéhovah. La simple comparaison montre qu'on ne peut pas assimiler les deux. – Le deuxième chapitre d'Osée ne me dit donc rien, absolument rien. Voici cependant le tableau que croit pouvoir là-dessous tracer Welhausen: „D'accord avec tout

„ cela le culte consiste dans les remerciements dus pour le don du
„ sol, dans la redevance payée au supérieur qui a donné la terre
„ et ses fruits. Le culte cesse quand cessent le blé et le vin. Dans
„ le désert il n'y a pas eu à y songer, car si Dieu n'accorde rien,
„ l'„homme ne peut pas se réjouir et le culte religieux n'est qu'u-
„ ne réjouissance à l'occasion des bénédictions accordées. Il a, par
„ conséquent, invariablement et partout, le caractère imprimé, dans
„ la Législation Jéhovistique, aux fêtes; c'est là aussi la description
„ qu'en fait Osée et qu'il présente dans toute sa vivacité." (1)

J'avoue simplement que je n'aperçois rien de tout cela dans Osée et que j'y aperçois, au contraire, des choses assez différentes. Le culte est sans doute un acte de reconnaissance; mais il n'est pas uniquement, ou même principalement, un acte de réjouissance, une espèce de fête dansante ou de bacchanale. - Le culte est tout autre chose et il nous est présenté partout, dans les Prophètes, comme autre chose.

Second passage d'Osée sur lequel J. Welhausen appuie sa description fantaisiste du culte religieux en Israel.

12°.- « Le second passage (Osée IX, 1-6), dit Welhausen, est
„ également instructif: « Ne te réjouis point trop haut, ô Israel, com-
„ me font les païens, car tu as forniqué en te séparant de ton Dieu;
„ tu as préféré les cadeaux de la courtisane sur toute aire de froment.
„ L'aire et le pressoir ne les nourriront pas, et le nouveau vin leur
„ manquera. Ils ne demeureront pas dans la terre de Jéhovah:
„ Ephraïm reviendra en Egypte et mangera des aliments impurs
„ dans l'Assyrie. Ils ne verseront plus du vin à Jéhovah, ils
„ ne lui offriront plus de sacrifices; le pain des gens en deuil sera
„ leur pain; tous ceux qui en mangent deviennent impurs, car
„ leur pain n'ira point dans la maison du Seigneur. Que ferons-
„ nous, en effet, au jour des solennités, au jour de Jéhovah? —
„ Une fois qu'ils seront sortis des ruines, l'Egypte les possèdera,
„ Memphis les ensevelira; leurs bibelots d'argent tomberont
„ dans les orties; le buisson croîtra dans leurs tentes." Nous
„ ne devons pas être surpris, continue Welhausen, de voir le

(1).- J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 98-99.

„ prophète placer le culte destiné à Jéhovah sur le même pied
„ que le culte païen, duquel il diffère, du reste, fort peu, exté-
„ rieurement (1).„

„On tire certainement de ce texte de fausses conclusions.„

13°.– J'ai rapporté en entier la traduction du passage, sur lequel s'appuie le docte allemand pour soutenir ses théories. J'avoue que le texte d'Osée me semble très obscur, dans quelques-unes de ses parties, mais il est assez clair cependant, pour voir : 1°. que le culte de Jéhovah n'est pas certainement assimilé, en tout et pour tout, au culte des faux-dieux : Le culte des faux-Dieux ressemble à celui de Jéhovah comme l'adultère ou la prostitution ressemblent au mariage.– Osée poursuit là la comparaison qu'il a faite dans ses premiers chapitres : par conséquent, on va contre ses assertions les plus formelles, quand on affirme que, d'après lui, le culte de Jéhovah est comparable à celui des faux-dieux.– 2°. On peut voir, au contraire, par les détails dans lesquels on entre, que les Israélites sont grandement coupables, soit en abandonnant le culte de Jéhovah, soit en faisant un mélange du culte des faux-dieux avec le culte du vrai-Dieu, puisqu'ils seront sévèrement punis de leur défection, qu'ils seront transplantés hors de la Palestine et condamnés à mourir dans une terre impure. Le châtiment de leur idolâtrie sera d'être exclus de l'Alliance avec Jéhovah. C'est donc, suivant nous, tirer des conclusions de prémisses qui ne les contiennent pas. Tout ce qu'on peut déduire du texte d'Osée, c'est que le vin, le pain, les sacrifices, les fêtes et les solennités entraient probablement dans le culte de Jéhovah, mais on ne nous dit pas comment ils y entraient. Tout ce que nous pouvons conclure, c'est que ces choses n'y entraient pas de la même manière que dans le culte des faux-dieux.

„Comparaison qui explique la pensée.„

14°.– On m'a l'air, en tout cela, d'attacher une importance démesurée à la mention qui est faite dans Osée IX, 1, des aires et du salaire de la courtisane. Je ne comprends pas

(1).– J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 99.–

exactement les choses auxquelles il est fait allusion, mais je vois très bien qu'on n'a pas le droit de conclure qu'en réalité on célébrait les fêtes de Jéhovah comme des fêtes de récolte ou de vendanges, en dansant dans les aires, avec les filles publiques, ou en chantant dans les pressoirs des chansons bachiques, en peu digne compagnie. Si, moi, prédicateur, je disais à des auditeurs ou si j'écrivais une homélie circulaire à des parroissiens, en m'exprimant de la façon suivante : « Mes bons amis, mes chers par-„ roissiens, vous n'êtes pas très raisonnables. Vous préférez le „ bal Bullier et tout ce qui s'en suit aux beaux et bons ser-„ mons que je vous prêche à St-Sulpice ou à Notre-Dame-„ des-Champs ; vous allez courir aux barrières avec toute espèce „ de personnes ; quelquefois même vous allez gaspiller votre „ argent au théâtre et à l'Opéra : vous n'êtes pas sages : si „ vous continuez ainsi, vous irez mourir à l'hôpital, et vous „ finirez à St-Lazare ou à Mazas, dans une vraie terre d'É-„ gypte et dans une Assyrie inhumaine. De grâce, pensez-y : „ que ferez-vous à Noël prochain ? Comment oserez-vous ve-„ nir à Pâques me trouver pour vous convertir ? Pensez-vous „ que vous pourrez ainsi impunément associer Baal et Jé-„ hoval dans votre cœur ? etc, etc.. » On aurait grand tort, je crois, de conclure que les chœurs de St Sulpice ne sont qu'une copie du Bal Bullier ou que les chants de la maîtrise et des enfants de chœur sont calqués, en tout et pour tout, sur ceux de l'Opéra. — C'est juste le contraire qu'il faut conclure.

15°. — Je ne pense donc pas qu'il y ait rien de vrai dans le tableau suivant : « Nous sommes obligés de considérer les „ bibelots d'argent, dans les tentes et dans les hauts-lieux, non „ comme des symboles de Jéhovah, mais comme des idoles, „ et leur culte comme un adultère. Nous avons là, de nouveau, „ une claire vue du caractère du culte populaire en Israel, à cette „ époque. — L'aire à blé et le pressoir à vin, le blé et le vin „ sont ses raisons d'être : la joie vociférante, et les éclats d'al-„ légresse sont ses manifestations. Tout le plaisir de la vie est

„ Peinture du culte „ d'Israel d'après „ J. Welhausen. „

„ concentré dans la maison de Jéhovah, aux gais banquets tenus
„ pour célébrer la venue des dons de sa douce munificence; la
„ pensée la plus terrible pour un homme est qu'il devra manger
„ son pain, comme une nourriture impure, comme le pain des
„ gens en deuil, sans en avoir offert les prémices à la fête. C'est
„ là la pensée qui communique à l'exil sa pointe, car le sacri-
„ fice et les fêtes dépendent de la terre, qui est la nourricière et
„ la demeure de la nation, le fondement de son existence et
„ de son culte.„ (1)

„ Observations sur cette peinture singulière. „

16°.– Je vais parler sans phrase: Je demande: 1° si réellement la simple mention de l'aire et du pressoir, dans Osée IX, d'une façon dont la signification n'est pas très claire, suffit pour autoriser la description qu'on vient de lire.– Je demande 2° si ces quelques versets d'Osée, seraient-ils aussi clairs qu'on semble le croire, autoriseraient à ne pas tenir compte de tous les autres passages qui sont infiniment plus clairs et plus concluants.– Je demande enfin 3° si, jamais, dans aucun banquet passé ou présent, on a entendu des discours empreints de pensées aussi morales et aussi élevées que le sont ceux d'Osée, d'Amos et des autres Prophètes du huitième siècle.– J'avoue que je ne comprends, en aucune façon, l'assimilation qu'on veut établir. On n'a qu'à lire tous les fragments de συμπόσια, que nous ont laissés les Anciens, et on verra qu'au milieu de ces périodes gaies ou bachiques, on n'y trouve ni pensée, ni sentiment qui rappellent le langage d'Osée.

„ Conclusion relative aux prophètes du huitième siècle. „

17°.– Je n'hésite pas aussi à affirmer que les Prophètes du huitième siècle n'appuient pas les théories de l'École Évolutioniste.–

On choisit quelque passage obscur, susceptible de deux ou de trois interprétations, pour bâtir là-dessus les théories les plus étranges, et on ne rappelle même pas les passages les plus nombreux et les plus clairs où il est dit que le culte consiste

(1)_ J. Welhausen. Prolegomena zur geschichte Israels, p. 99-100.–

en olahs, min'Hahs, chélems, Hattaths, achams, nécehs, innombrable quantité de victimes et de veaux. Tout cela n'entre pas en considération! — Est-ce assez partial? — Pour honorer Jéhovah, il faut banqueter! Le meilleur serviteur de Jéhovah est celui qui boit le plus et qui boit le mieux! Voilà une singulière façon de commenter la Bible et, par suite, aussi de la lire! — Je ne puis qu'exprimer mon étonnement pour des conceptions aussi singulières, car les mots me manquent pour exprimer ce que je sens. —

Titre deuxième.

Les Juges, Samuel, les Rois et le culte d'Israel.

1°. — Je pourrai être assez court sur cette partie de la question que je traite en ce moment parce que les critiques ne font guère appel à cette portion de la Bible, pour défendre leurs opinions sur la nature et le caractère de l'ancien culte en Israel. Il est bien évident, en effet, que les banquets, les danses, les cris de joie, le culte ribotte, en un mot, dont nous parlent les critiques contemporains, n'est, ni pratiqué ni recommandé dans les Rois. Au contraire si le culte ressemble là à quelque chose de particulier, c'est plutôt au Code sacerdotal qu'à quoi que ce soit. Il n'y a là que des victimes, des holocaustes et pas ou peu des chélems. On n'y trouve même point les repas dont parle le Deutéronome; mais nous convenons volontiers que la peinture n'est pas complète. Seulement nous prétendons que, telle qu'elle est, elle se rapproche plus de celle du Code sacerdotal que de celle du Code Deutéronomique.

« Les Rois présentent un culte plus conforme au Code Sacerdotal qu'au Code Deutéronomique. »

2°. — Dans Samuel, où les exemples de sacrifices sont plus fréquents que dans les Rois, la peinture est encore plus conforme à celle des livres du milieu qu'à celles des critiques contemporains. Là, en effet, point de danses, de banquets, de joie vociférante, d'éclats d'allégresse: tout se passe en général, pieusement, tranquillement, au milieu des cris des victimes, plus qu'au son

« II Samuel présente absolument la même peinture. »

de la flûte et du tambourin. S'il y a une fête un peu joyeuse, c'est celle qu'on célèbre à l'occasion de la translation de l'Arche, mais personne ne songe à l'invoquer comme un précédent, à l'appui de la thèse évolutioniste. D'ailleurs, là aussi, les victimes dominent sur tout le reste, car il est dit que « tous les six pas » on immolait un bœuf et un (veau) engraissé (II Samuel, VI, 13).

« I Samuel est encore plus concluant. »

3°. — Les nombreux sacrifices, mentionnés dans I Samuel et dont nous avons parlé précédemment, ne donnent pas, non plus, une idée analogue à celle que présentent les critiques de l'École de Welhausen. J'appelle de nouveau l'attention sur I Samuel I, 24; II, 12-17; 27-36; III, 14; VI, 14-15; VII, 6, 9; XI, 15; XIII, 9; XV, 12, 22, etc., mais je n'insiste point, parce que ce n'est pas la peine. C'est si clair et si évident que ce serait perdre mon temps à m'arrêter là-dessus. — Je passe donc à autre chose.

« Examen de deux passages qu'invoquent les critiques. — Le premier ne prouve rien. »

4°. — Je n'ai vu signaler que deux passages, dans les livres de Samuel et des Juges, où l'on prétendit retrouver les théories des critiques, à savoir, II Samuel XIII, 22-29 et Juges IX, 27. — J'avoue que je ne comprends pas qu'on fasse intervenir le premier passage, parce qu'il n'y est question que d'une tonte des brebis et du festin qui l'accompagne. Rien ne prouve que ce festin eût lieu régulièrement, toutes les fois qu'on faisait la tonte (II Samuel, XIII, 23-24). Mais, à supposer que ce fut, en effet, une habitude, c'est une pure imagination que de transformer ce banquet en festin religieux et deutéronomique. — Il n'y a pas un mot, dans l'original hébreu, qui autorise cette supposition. C'est inventer l'histoire que d'interpréter ainsi les textes. Tout ce que nous savons et tout ce qui nous est dit, c'est qu'Absalom profita de la tonte des brebis pour inviter la famille royale, parce qu'il voulait faire assassiner Ammon, son frère, qui avait violé sa sœur, Thamar.

« Singulière façon dont on commente l'histoire d'Abimélek. Juges IX, 27. »

5°. — Dans les Juges IX, 27, il s'agit d'un épisode de l'histoire d'Abimélek. Il est dit là des Sichimites qu'« ils sortirent, vendangèrent leurs vignes, foulèrent aux pieds les raisins, firent des Hilloulim, entrèrent dans le temple de leur

„ Dieu, mangèrent, burent et maudirent Abimélek (Juges IX, 27)."
Jules Welhausen présente là-dessus les réflexions suivantes :
« Cette fête, dit-il, doit avoir (?) pris racine, chez les Israélites, de bonne heure. D'après les Juges XXI, 19, on observait annuellement, à Silo, dans les vignobles, une fête en l'honneur de Jéhovah, à laquelle les jeunes filles allaient danser. Quoique Juges XIX et suivants, pris dans l'ensemble, ne méritent aucune foi, cela ne s'applique pas au trait accidentel mentionné tout-à-l'heure, alors surtout que ce trait est confirmé par I Samuel I (1).

Je n'admets pas, aussi facilement que le fait le savant critique allemand, que les fêtes de Baal aient dû avoir leur contre-partie, au moins, d'une manière générale, dans le culte de Jéhovah ; car les documents bibliques, pris dans l'ensemble, protestent contre cela. De plus, c'est forcer un peu la note que de faire de la fête de Juges IX, 27, une bacchanale. Elle peut avoir été cela, mais il est possible qu'elle ait été autre chose ; car on peut vendanger, couler le vin, faire des réjouissances, et ensuite célébrer très religieusement des fêtes. Juges IX, 27, résume évidemment une période de jours et un ensemble d'actions. Toutes les choses énumérées en cet endroit ne se sont pas terminées, en effet, en quelques heures. Par conséquent, on n'a pas le droit de les réunir toutes ensemble, ou d'en prendre une seule pour imprimer son caractère à toutes les autres : de prendre, par exemple, le mot boire et de nous dire ensuite : « Vous voyez bien „ que c'est une fête bachique ! »

6°. — Mais on nous dit : « dans Juges XXI, 19 et suivants, „ il est question d'une fête de Jéhovah qui a évidemment les « Le passage de Juges XXI, 19, peut-

(1). — J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 95. — Voilà donc des chapitres qui ne méritent, pris dans leur ensemble, aucune foi. — Seulement il y a un trait qui interprété « avec la bonne méthode historique » fournit une objection ou appuie une théorie très hasardée ; et vite on recueille ce trait comme parfaitement authentique. — Quelle partialité ! Quelle critique ! —

„être rapproché de „Juges IX, 27.„

„ mêmes caractères que la fête de Juges IX, 27.„ (1)

Nous répondons à cette observation qu'elle n'est nullement fondée ; car, d'abord, il n'est pas certain qu'il s'agisse, dans Juges XXI, 19, comme dans Juges IX, 27, d'une fête tombant à la saison des vendanges. En tout cas, on ne peut pas le prouver, mais supposons-le pour un instant : oui, il s'agit là de la fête des tabernacles. Qu'en peut-on conclure ?— Qu'il y avait des choeurs de jeunes filles, des processions ! — Mais qu'est-ce qui prouve qu'il s'agit de choeurs de danse et non de vraies processions ?— Absolument rien. — Il est question, en cet endroit, d'une embuscade que les Benjaminites tendirent, pour s'emparer des filles de Silo et se procurer ainsi des femmes. C'est à cette occasion qu'on mentionne des choeurs de filles, mais sans dire si ces choeurs étaient sacrés ou profanes. — Allons plus loin : admettons qu'il est bien question, en effet, de choeurs de danse, est-ce qu'il suit encore que ces choeurs faisaient partie de la fête religieuse ?— Évidemment non. — Est-ce qu'on ne danse pas un peu sous les tilleuls et sur la pelouse, les jours de fêtes votives, dans nos campagnes ?— Il n'y a pas à en douter. — Aurait-on raison de dire cependant que les danses font partie du culte catholique ?— Assurément non. — Mais alors, me réplique J. Welhausen, d'où vient qu'on mentionne ici ces choeurs de jeunes filles ?— La réponse est facile à faire ; car il y avait évidemment des réjouissances profanes à côté des cérémonies religieuses et il fallait bien faire mention des choeurs, puisque le but de l'épisode est de nous apprendre comment les Benjamites s'y prirent pour se procurer des femmes.

„Conclusion relativement à ces difficultés.„

7.° — C'est donc abuser de quelques textes, tout au plus douteux, pour établir des théories générales très hasardées, quand elles

(1). — A propos de Juges XXI, 19-23, Ed. Reuss fait l'observation suivante : „ Inutile de demander de quelle fête il s'agit. En tout cas, ce n'était pas une fête mosaïque, car à celles-ci on „ne dansait pas et l'attentat aurait été un sacrilège. Il est sans doute „ question d'une fête locale et champêtre.„ — Ed. Reuss Histoire des Israélites, p. 232.

ne sont pas évidemment fausses. Or, il est contraire à toutes les lois de l'herméneutique rationnelle de se servir de témoignages contestables, dans un sens contraire à la portée générale des documents où ils figurent, surtout lorsqu'il s'agit de démontrer des thèses qui sont singulières, sortent du commun, s'écartent des traditions habituelles et entraînent avec elles de graves conséquences. C'est cependant ce que les critiques contemporains font dans le cas actuel : ils vont à l'encontre des affirmations de tous les documents et ils n'ont rien, ou à peu près rien, pour démontrer leurs assertions.

„Conclusion relativement aux données fournies par les documents historiques."

8°.— Dans le reste des Juges, il y a peu de détails précis sur le culte même, mais ceux qui s'y trouvent, en particulier tout ce qui a rapport aux sacrifices, prouve clairement que le culte extérieur d'Israel ne consistait pas seulement en banquets, en repas, en cris de joie, en explosions d'allégresse ou en danses au son du tambourin.— Certainement tous les détails qu'on nous donne ont plus de rapport avec le Code sacerdotal qu'avec toute autre chose. Par conséquent, comme nous avons à faire ici à des documents historiques, nous pouvons accepter leur déposition de préférence à celle de tout autre livre. Nous y trouvons plutôt la vraie couleur locale que partout ailleurs.

Voilà donc les renseignements, que nous fournissent les Prophètes et les plus anciens livres historiques de la Bible, en dehors du Pentateuque. Il nous faut maintenant comparer ces données avec les divers textes législatifs que nous possédons.

Paragraphe troisième

Les théories des critiques sur la succession des codes d'après la forme du culte.

„La thèse de l'Ecole Evolutioniste et la forme du culte."

1°.— On voit que les critiques évolutionistes ne perdent jamais de vue leur thèse favorite. Ils cherchent à retrouver partout des preuves établissant la succession des documents dans l'ordre où ils les conçoivent. Ils croient, dans le cas actuel, que, soit

l'ordre, soit le nombre, soit la forme extérieure ou la célébration des fêtes prouvent que les trois codes se suivent de la manière suivante. D'abord, le Livre de l'Alliance, ensuite le Deutéronome, finalement le Code sacerdotal.

„ Divers problèmes „ que soulève l'Etude „ de la forme du culte, mise en rapport „ avec la thèse Evolutionniste.„

2°.– Tel est le premier résultat qu'ils croient obtenir et ils le tiennent pour sûr.– En général, ils ne vont pas plus loin. Ils ne se préoccupent pas d'une autre question qui a bien son importance. Il ne suffit pas, en effet, d'établir que le Livre de l'Alliance, le Deutéronome et le Code sacerdotal se succèdent dans cet ordre; il faudrait encore établir que le premier représente la forme du culte au neuvième siècle, le second la forme du culte à la fin du septième et le troisième la forme du culte au cinquième ou au quatrième. Ce sont là, en effet, les dates que l'Ecole Evolutioniste nous donne communément.– Généralement, on ne songe pas à établir cela, ou, si on y songe, ce n'est qu'en passant et en écartant sommairement les témoignages ou les faits, qui gênent et dérangent. Nous avons souvent parlé des trois codes qui forment le gros œuvre du Pentateuque; nous allons en reparler encore, en étudiant d'une façon toute particulière la forme du culte qu'ils nous présentent.

Titre premier.

Le livre de l'Alliance et la forme du culte.

„ Le culte Jéhovistique d'après J. Welhausen.„

1°.– Au lieu de parler du Livre de l'Alliance, certains critiques se servent quelquefois de l'expression „ législation Jéhovistique „, parce qu'ils attribuent à l'auteur Jéhoviste, non seulement la composition de certains fragments de la Genèse, mais encore la composition des chapitres XXI–XXIII d'Exode, peut-être aussi des chapitres XXXI –XXXIV.– C'est pourquoi, ils nous parlent également du culte Jéhovistique. Ainsi fait, par exemple, J. Welhausen, dans ses Prolegomena zur geschichte Israels. Cet auteur commence même par étudier cette forme, dans son chapi-

tre sur les fêtes ; seulement, il fond les prescriptions de cette partie de l'Exode avec celles du Deutéronome.

« Défauts de la méthode suivie par les critiques allemands. »

2°.– Cette conduite nous semble tout-à-fait contraire aux vrais principes de la critique, car, s'il est une règle claire, évidente, certaine, en critique, c'est que les textes d'époques très différentes ne doivent être rapprochés et commentés les uns par les autres qu'avec beaucoup de précaution. Or, c'est ce que ne fait pas Jules Welhausen, lorsqu'il compare le Livre de l'Alliance et le Deutéronome, car, d'après lui, le Livre de l'Alliance est du neuvième siècle, tandis que le Deutéronome est de l'an 622.– Par conséquent, ces deux documents ne devraient pas être rapprochés, au moins de prime-abord. C'est comme si on voulait commenter les coutumes religieuses françaises de l'an 1588 par celles de l'an 1888.– On m'objectera sans doute que le Deutéronome reproduit presque en entier le Livre de l'Alliance et qu'alors il peut être considéré comme un excellent commentaire de celui-ci. Mais à cela j'ai bien des objections à faire. Car premièrement la reproduction en 1888 d'une loi de 1588 ne me garantit point, par elle-même, que cette dernière ait été bien comprise et que le commentaire de 1888 reproduise, non l'état social de 1888, mais bien celui de 1588. Je serais, au contraire, à priori tenté de croire qu'entre le Livre de l'Alliance et le Deutéronome il ne s'est pas écoulé trois cents ans, et que, par conséquent, de deux choses l'une : ou bien, le premier code n'est pas de l'an 900, ou bien le second n'est pas de l'an 622.– De plus, à supposer que ces deux codes soient, chacun, de la date qu'on lui assigne, il me semble que le véritable commentaire du premier, du plus ancien, doit être, non pas un écrit de l'an 600, mais les écrits de l'an 850-800, à savoir, les écrits des Prophètes des neuvième et huitième siècles. C'est par là qu'on aurait dû commencer, avant de parler du Deutéronome.

« Texte de l'Alliance relatif au temps et à la forme du culte. »

3°.– Cette observation une fois faite, je commence par citer le texte du Livre de l'Alliance relatif au culte. Après ce qui a rapport à l'année sabbatique et au Sabbath, le texte continue,

ainsi : Exode XXIII, 13.– « Vous ne rappellerez point le nom des autres
» dieux ; (ce nom) ne sera jamais entendu sur ta bouche.– 14.– Trois
» fois tu me célébreras une fête dans l'année.– 15.– La fête des
» Matstsoth (azymes), tu la célébreras ; sept jours, tu mangeras
» des azymes comme je te l'ai ordonné, au temps du mois
» d'Abib, car c'est dans lui (dans ce mois) que tu es sorti d'E-
» gypte ; et on ne verra point ma face (les mains) vides.– 16.–
» (tu célébreras) la fête de la moisson, des prémices de tes oeu-
» vres que tu auras semées dans le champ. (Tu célébreras) aus-
» si la fête de la cueillette, à la fin de l'année, quand tu auras
» récolté tes oeuvres de dans les champs.– 17.– Trois fois dans
» l'année, tous tes mâles paraîtront en présence du Seigneur
» Jéhovah.– 18.– Tu n'immoleras point sur du fermenté le
» sang de ma victime [1]. La graisse de ma fête ne restera point
» jusqu'au matin [2].– 19.– Les prémices de ta terre, tu les
» porteras à la maison de Jéhovah, ton Dieu, tu ne feras point
» rôtir le chevreau dans la graisse (ou le lait) de sa mère. »

« Observations sur ce passage.– D'abord, observations générales. »

4°.– Tel est, dans le Livre de l'Alliance, le seul passage important, relatif aux fêtes et au culte extérieur. C'est là-dessus que nous devons faire, d'abord, nos observations et voir si les théories des critiques sont justifiées.

Je reconnais, tout d'abord, que ce texte, s'il existait tout seul, quelque part dans un livre quelconque, pourrait être interprété d'une façon un peu large, d'une façon telle qu'on pourrait lui donner une couleur un peu profane. Et cependant, même en le prenant isolément, je ne pense pas qu'on pût l'harmoniser avec les théories des critiques. Il est évident, d'abord, qu'on n'a pas le droit d'isoler le Livre de l'Alliance de ce qui l'environne, en particulier, du chapitre XX de l'Exode ; car manifestement ce code de lois civiles et religieuses fait partie d'un tout et il n'est compréhensible qu'avec ce tout. Par conséquent, les

---

(1).– Ce passage vise Exode XII, 15, 19, 20 ; XIII, 7.–
(2).– La seconde partie du verset vise Exode XII, 10, a.–

critiques évolutionistes commettent déjà une faute en scindant des documents qui se tiennent et s'appellent mutuellement. Oui, le Livre de l'Alliance suppose le Décalogue, qu'il développe, et il suppose également les premiers versets du chapitre XXIV, où se trouve, d'ailleurs, le nom de Livre de l'Alliance qu'on donne à ce code. Les critiques n'admettent point cela; nous le savons et nous l'avons dit bien souvent, mais la question n'est pas là; la question est de savoir s'ils agissent raisonnablement, s'ils se conforment aux lois de la critique. Les savants mutilent le Livre de l'Alliance par la tête, parce que le Décalogue leur paraît trop monothéiste et que le Monothéisme n'a paru, suivant eux, que vers le neuvième ou le huitième siècle. — Quelques autres mutilent également ce livre par la fin, parce que les premiers versets du chapitre XXIV contiennent le récit d'un sacrifice et que ce sacrifice est certainement plus en harmonie avec ce que dit le Code sacerdotal qu'avec quoi que ce soit. (Exode XXIV, 4-8). — Mais enfin, allons plus loin: Examinons le passage cité plus haut en lui-même et examinons-le dans le milieu où il est censé faire son apparition, avec les documents qui en forment, ce semble, le commentaire naturel. —

« Que dit ce texte de rituel étudié en lui-même? »

5°. — Il est, d'abord, bien évident que ce texte de rituel est inintelligible, si on le prend seul. — Qu'est-ce que cette fête des azymes? — Pourquoi des azymes? — Qu'est-ce que le mois d'Abib? — Pourquoi des azymes pendant sept jours et plutôt dans ce mois que dans tout autre? — Sans doute, le texte dit bien « qu'Israël est sorti d'Egypte dans ce mois », mais comment comprendre qu'il faut manger des azymes pendant sept jours, au mois d'Abib, et cela « parce qu'on est sorti d'Egypte durant ce mois? » Notre intelligence n'y parviendrait point, toute seule, et nous ne croyons pas qu'aucune intelligence humaine y parvînt davantage. Tous les critiques, A. Kuénen, J. Welhausen, Robertson Smith, Ed. Reuss, Er. Renan, etc., ont mis leur esprit à la torture et ils ne sont jamais parvenus à nous dire pourquoi les « Israélites devaient manger sept jours des azymes », à la fête d'Abib. A. Kuénen en a fait le candide

aveu : « D'où vient, dit-il, la coutume de manger des azymes, sept « jours de suite, au printemps ? — Nous n'en savons rien « au juste.[1] » A. Kuenen n'admet pas, en effet, l'explication que donne l'Exode XII, 15, 17-20, surtout 39. — Je n'essaierai pas de lui suggérer une solution, puisqu'il n'accepte pas celle que donne l'Exode, car je n'en vois pas d'autre.

« Ce texte se réfère « expressément à un « livre antérieur. »

6°. — J'observe, en second lieu, que le texte du Livre de l'Alliance vise expressément un texte antérieur : « Comme je te l'ai ordonné (Exode XXIII, 15). » Par conséquent, on n'a pas le droit de prendre ce rituel des fêtes isolément. On doit forcément l'interpréter avec quelque chose, et lui-même fait appel à un commentaire antérieur. Or, de commentaire antérieur, on n'en trouve que dans l'Exode XII. —

« Le texte d'Exode « XXIII ne suggère pas « du tout l'idée d'une « fête dansante. »

7°. — Mais allons encore plus loin : Est-ce que ces azymes imposés pendant sept jours suggèrent l'idée d'une fête dansante, d'une bacchanale ? — Je ne le crois pas. Je pense que si on soumettait A. Kuenen, J. Welhausen et leurs amis au régime des azymes, sept jours durant, même au printemps, ils trouveraient que c'est une rude pénitence. Ils ne seraient pas gais du tout. Cela ne les amuserait pas du tout, et ils feraient la mine, alors même qu'on leur permettrait d'assaisonner le tout avec des laitues ou des herbes amères ! — Non, le régime n'a rien de gai.

« Impossible de dire « au juste ce qu'étaient les deux « dernières fêtes. »

8°. — Les deux autres fêtes, celle de la moisson et celle de la récolte finale, n'étant accompagnées d'aucun détail, il nous est défendu de dire si elles étaient gaies ou tristes. Ce qui ressort assez clairement, c'est qu'elles étaient inspirées par une pensée de reconnaissance, par une idée de sanctification. — Mais, quant aux détails, quant à l'ordonnance proprement dite, on ne nous les fait point connaître. — Dansait-on sur la pelouse, sous le tilleul et le sycomore, à l'ombre des arbres verts, au sommet de la colline, rafraîchi par la brise de la mer ou par le souffle venant de l'Hermon et du Car-

---

(1). — A. Kuenen, The religion of Israel, II, 89. — Voir notre tome I, p. 396-407, en particulier, p. 407. —

mel ? – Le législateur n'en dit rien, absolument rien. – C'est aller contre les règles de la critique que de suppléer à son silence. On peut le faire sans doute, car le texte n'est certainement pas complet; mais, dans ce cas, on ne peut le faire qu'en suivant les analogies, qu'en s'aidant d'autres textes ou de faits contemporains, s'il en existe de connus et de certains. – En tout cas, si on s'en tient au texte lui-même, il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'il suggère plutôt l'idée d'une joie douce, pieuse, recueillie que d'une fête dansante, consistant « en cris joyeux, en éclats d'allégresse. » – Je ne retrouve, pour ma part, « ni joie vociférante, ni éclats d'allégresse » dans ce passage de l'Exode; j'y trouve même assez clairement autre chose, pour être étonné qu'on y introduise cela. Mais enfin, je comprends qu'on me réponde: « c'est là votre impression; ce n'est point la nôtre. » Soit, répondrai-je, ce n'est pas votre impression. Hé bien! prenons un arbitre pour décider entre nous: Le Livre de l'Alliance est du dixième ou du neuvième siècle, prétendez-vous; consultons les documents les plus voisins de cette époque: Nous avons, d'après vous, parmi les documents de cet âge: 1° La Bénédiction de Lévi dans les Bénédictions de Moïse (Deutéron. XXXIII, 8-11). – 2° Le chapitre XXXIV de l'Exode. – 3° Quelques fragments des Juges. – 4° – Les Prophètes du huitième siècle. – 5° Enfin, on peut citer, parmi les faits qui appuient la thèse, l'organisation du culte sous David et sous Salomon.

9°. – J'accepte volontiers ces arbitres et je demande à tous les gens non-prévenus, si la déposition de ces cinq témoins appuie l'interprétation que les critiques évolutionistes donnent d'Exode XXIII, 13-19, ou bien, si elle appuie l'interprétation traditionnelle. – Je le répète: je m'en rapporte volontiers au jugement de personnes qui n'auront pas le jugement faussé et l'esprit prévenu par les préjugés et les opinions des partis. .

« Le Livre de l'Alliance commenté « à l'aide des documents les plus « anciens de la Bible. »

Je ne crois pas que l'Exode appuie, en aucune manière, la théorie évolutioniste, puisque le chapitre XXXIV ne fait guère que répéter ce que nous lisons au chapitre XXIII. La bénédic-

tion de Lévi dans le Deutéronome XXXIII, n'a jamais été alléguée en faveur des opinions de Kuénen. Quant aux prophètes du huitième siècle et à l'organisation du culte sous David et Salomon, tout ce que nous en savons est contraire à ce qu'affirment les critiques de notre temps. On n'a qu'à se reporter à ce que nous avons dit précédemment des Prophètes du huitième siècle, pour voir la vérité de ce que nous soutenons en ce moment.

« Objection spécieuse « qu'on peut nous « faire. »

10°. — Mais, dira-t-on, vous voyez bien que les fêtes sont plus simples dans le Livre de l'Alliance que dans le Code sacerdotal ; elles sont moins nombreuses et leurs rites sont moins compliqués. —

A cela nous pouvons faire plusieurs réponses, toutes plus ou moins péremptoires :

a) « Le Livre de l'Alliance est la base « du pacte. »

a) D'abord le Livre de l'Alliance ne contient qu'un résumé de la législation mosaïque. C'est comme un premier jet, ou mieux ce sont les bases du pacte qui va être conclu et le reste de la législation ne fera que développer ces bases fondamentales du pacte. En fait, au point de vue profane, civil et social, le Code Deutéronomique et le Code sacerdotal ne sont guère que la reproduction intégrale ou partielle du Livre de l'Alliance. Il y a longtemps que le fait a été remarqué, et il est, en effet, frappant. On a ajouté peu de chose au Livre de l'Alliance, sous ce rapport.

b) « C'est la partie « du culte qui a été « développée et éten- « due presque seule. »

b) Le côté qui a été le plus développé est la partie religieuse, surtout celle du culte. Les dogmes, qui étaient déjà enseignés dans le Livre de l'Alliance, on les a enseignés, défendus et propagés, à l'aide du culte. C'est, par conséquent, là qu'ont été faites des additions en grand nombre. Le premier code ne contenait que les éléments primordiaux ; on a établi tout autour de nombreux appendices et créé un vaste système d'institutions, qui forment un tout d'une physionomie caractérisée et nouvelle. Mais tout le culte pivote cependant, d'une manière générale, sur ce qui est prescrit dans le Livre de l'Alliance. Cela nous explique pourquoi il n'y a partout que trois fêtes de commandées, dans l'Exode XXIII, 14, 15, 16 et pourquoi ces trois fêtes restent

toujours les trois grandes fêtes Israélites : elles le restent dans l'Exode XXXIV, 18-22 ; elles le restent dans le Deutéronome XVI, 1- ; et elles le restent également dans le Lévitique XXIII, et dans les Nombres XXVIII-XXIX, et elles le sont restées vraisemblablement sous les Rois, car il est écrit de Salomon « qu'il offrait » trois fois chaque année, des holocaustes, des sacrifices pacifiques » sur l'autel qu'il avait construit à Jéhovah, et qu'il offrait » de l'encens sur l'autel qui était en face de Jéhovah (I Rois » IX, 25). » — C'est, en effet, à ces trois fêtes que tous les mâles devaient comparaître devant Jéhovah (Exode XXIII, 17 ; XXXIV, 23 ; Deutéronome XVI, 16). —

11°. — Il faut ajouter, de plus, que certains détails du Code de l'Alliance et des documents congénères sont absolument inintelligibles, si on ne recourt pas au Code sacerdotal et aux écrits qui s'y rattachent. Ainsi, la deuxième fête Israélite est appelée fête des Semaines, dans l'Exode XXXIV, 22, et dans le Deutéronome XVI, 10, 16 ; mais cette appellation n'est pleinement intelligible que lorsqu'on se reporte au Code sacerdotal ; car, si le Deutéronome XVI, 9-10 rend raison du nom de fête des semaines, il n'explique point pourquoi cette fête s'appelle ailleurs (Exode XXIII, 16) fête de la moisson, et il explique moins encore le lien qu'il y a eu toujours entre la fête de Pâque et la Fête des Semaines. Si on n'avait que l'Exode XXIII, 16, on pourrait considérer cette solennité comme une fête mobile, laquelle aurait varié avec la fin de la moisson ; mais à quoi bon l'appeler alors la fête des Semaines ? — Cette dernière appellation n'aurait, dans le cas actuel, aucune raison d'être ; car elle ne peut être appelée ainsi que parce qu'elle a deux termes fixes, le terme du commencement et celui de la fin. Voilà pourquoi le Deutéronome dit : « tu te compteras sept semaines : à partir du » moment où tu auras mis la faucille au grain, tu compteras les » sept semaines (Deutér. XVI, 9). » Il y a là un détail assez curieux, mais dont nous ne voyons pas bien la raison d'être. Pour voir clair dans tout cela, il faut se transporter au Lévi-

« Le Code sacerdotal aide à comprendre ce qui » est dit des fêtes, dans » les autres Codes. »

tique XXIII, 9-17 et aux Nombres XXVIII, 26. — Quand on a lu ces passages du Code sacerdotal, les noms et les rapports des deux premières fêtes Israélites paraissent tout-à-fait clairs. Sans ces passages, ils sont enveloppés d'obscurité, preuve que tous ces textes, ne sont pas aussi étrangers les uns aux autres que le prétendent les critiques Evolutionistes. Ce n'est pas au neuvième siècle qu'on aurait jeté un premier jalon, en rédigeant un texte obscur; ce n'est pas au septième siècle qu'on aurait écrit un texte qui ne l'éclairait pas complètement et ce n'est pas deux cents ans plus tard qu'on aurait songé définitivement à mettre les points sur les i. Les choses ne se sont point passées de la sorte. Il ne peut y avoir là-dessus l'ombre d'un doute pour aucun homme raisonnable.

„Conclusion relativement au culte Israélite.„

12°. — Je conclus donc que, soit que nous étudions l'Exode XXIII, 14-19 en lui-même, soit que nous l'étudions dans le milieu où il a fait son apparition, et où ses prescriptions se sont appliquées, nous n'obtenons point comme résultat une théorie analogue à celle que formulent les critiques contemporains: pas de festins, pas de danses sur la pelouse, au son du nébel ou du chophar, pas de « joie vociférante », pas « d'éclats d'allégresse! „ On ne banquette pas et on ne boit pas: Les fêtes Israélites sont presque aussi tristes qu'un dimanche à Londres par un jour de pluie. Des holocaustes, des azymes, des victimes, rien de levé; un brouet aussi noir et aussi austère que celui des Spartiates. Nous sommes loin, on le voit, du tableau que tracent les critiques.

Titre deuxième

Le Code Deutéronomique et la forme du culte.

„Le Deutéronome et les autres livres de la Bible.„

1°. — Je me suis étendu assez longuement sur la nature du Code Deutéronomique et sur ses rapports avec le Code sacerdotal, autrement dit sur les rapports entre le Deutéronome

et les livres du milieu du Pentateuque, pour pouvoir être assez court maintenant et pour me borner à toucher uniquement les côtés nouveaux que présente la comparaison du Deutéronome avec le reste de la Bible! C'est, en effet, ce que nous allons faire.

2°.– Il serait puéril de contester que le Deutéronome étudié superficiellement ne présente, au premier abord, une différence assez notable, et pour la forme, et pour le fond, avec les livres du milieu du Pentateuque.– Cette différence, nous n'avons jamais songé à la nier et nous ne la nions pas; mais elle vient principalement, suivant nous, du changement dans les circonstances et dans la forme même du Livre. Le Deutéronome est un discours, les livres du milieu du Pentateuque sont un récit, une histoire. Par conséquent, il n'est pas étonnant qu'il y ait, entre les deux séries de documents, de grandes différences de fond et de style. Cela doit-être et cela est.

« Différence entre le « Deutéronome et les « livres du milieu du « Pentateuque. »

3°.– Mais, si cela est évident, il n'est pas moins évident aussi, que le Deutéronome n'est, en aucune façon, la première loi, si c'est même une loi. Je dis « si c'est même une loi », car on peut se poser sérieusement la question, attendu que la forme essentielle de la loi, partout et toujours, est l'impératif ou le prohibitif, avec l'apposition d'une sanction quelconque. Or, on trouve rarement ou on ne trouve jamais cela dans le Deutéronome. Il n'y a presque jamais de sanction en détail: il n'y a guère qu'une sanction générale, dans le chapitre XXVIII, où elle est présentée sous forme de promesse et de menaces. Ce que le Deutéronome est réellement, c'est une homélie sur la loi, c'est une exhortation chaleureuse, pathétique, touchante, à observer la loi. Mais l'hexortation et l'homélie supposent l'existence de la loi et ne constituent pas la loi.

« Le Deutéronome « suppose les livres « précédents. »

Il est donc, dans la nature même d'un livre comme le Deutéronome, de supposer l'existence de la loi.– Mais quelle loi suppose le Deutéronome?– Les critiques évolutionistes prétendent qu'il suppose seulement le Livre de l'Alliance (Exode XXI, 24– XXIII) et qu'il n'implique pas la connaissance du Code sacerdotal

Je crois avoir démontré, au contraire, que le Deutéronome suppose aussi bien le Code sacerdotal que le Code de l'Alliance (Voir tome Ier). Sans doute les allusions ne sont pas aussi évidentes, ou aussi nombreuses, mais elles sont cependant assez claires, assez nombreuses, assez convaincantes, pour qu'on ne puisse pas avoir le moindre doute là-dessus. (Voir tome I, deuxième partie).

Je passe donc sur tout cela et je ne considère en ce moment que le côté extérieur du culte.

« Comment le Deutéronome est devenu encore ici, la cause des théories critiques. »

4°.— Ce qui a frappé les critiques contemporains plus que tout le reste, dans le Deutéronome, ce sont les repas qui doivent accompagner les sacrifices et auxquels les Israélites inviteront régulièrement le fils, la fille, le serviteur, la servante et le Lévite (Deut. XII, 12, 18; XVI, 11, 14 etc). On a saisi avidement cette amorce et on a brodé, sur ce thème, les plus singulières fantaisies. En forçant un peu la note, en ajoutant à cela les hilloulim de Juges IX, 27 et les choeurs de jeunes filles de Juges XXI, 19-23, on est arrivé à obtenir ces Dyonisiaques à la « joie vociférante » et aux « éclats d'allégresse », aux joyeux festins et aux saintes ripailles, dont nous parlent les critiques Évolutionistes, comme A. Kuenen, J. Welhausen, etc.. Par conséquent c'est le Deutéronome qui est encore ici la cause de tout le mal. C'est lui qui a donné l'idée de ces conceptions dévergondées et outrageantes.

« Les critiques exagèrent notablement les données du Deutéronome. »

5°.— Mais il faut observer, en ce qui concerne le système des critiques: a) qu'il force considérablement la note de tous les passages visés, car, nulle part, absolument nulle part, pas même dans les Juges IX, 27, on ne trouve que le culte consiste dans des danses et des festins.— On force le sens de ces passages, on confond des choses qui paraissent distinctes, et, de plus, il ne s'agit là que du culte de Baal.— b) On rapproche des textes qui se rapportent à des évènements séparés par des siècles et qui ne sont pas évidemment le commentaire naturel les uns des autres. Or, cela est contraire à tous les principes de la critique.— Voilà pour le système général des critiques.

« On force, on fausse

6°.— En ce qui concerne le Deutéronome, il faut remarquer:

a) qu'on force, qu'on fausse et qu'on dénature la signification du fait sur lequel on s'appuie. Les festins où on doit inviter le fils, la fille, le serviteur, la servante et le Lévite, peut-être même l'orphelin, la veuve et l'étranger, n'ont nulle part le caractère de gais banquets: ce sont des agapes, non des festins ou des ripailles. C'est par charité et non par débauche, c'est pour faire l'aumône et non pour faire bombance qu'on y invite des personnes étrangères à la famille. C'est là un de ces traits délicats qui distinguent la législation Deutéronomique parmi toutes les législations du monde, même parmi les législations Bibliques: l'amour du pauvre, du faible, de l'opprimé, du déshérité; et voilà pourquoi on retrouve, dans tant de préceptes Deutéronomiques, la recommandation d'avoir pitié du Lévite, de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger. Ce que nous lisons à propos des repas qui accompagnent les sacrifices n'est donc que l'application d'un principe général à une circonstance particulière. Si le Deutéronomiste était écouté et obéi, le mauvais riche serait un pur mythe. Par conséquent, les critiques Evolutionistes, qui partent de là pour développer leurs théories étranges, commettent un double abus: ils abusent des textes particuliers, et ils abusent des textes pris dans leur connexion: ils forcent le sens de chaque passage, en le dénaturant, en lui faisant dire ce qu'il ne dit pas certainement, clairement, indubitablement. De plus, ils donnent à ces détails une signification qui va manifestement contre la portée générale des passages semblables ou analogues. — On viole donc, par le fait et du même coup, deux des principales règles de l'herméneutique rationelle.

et on dénature les „ faits. „

7°. — En second lieu, le ton général du Deutéronome n'est certainement pas celui d'une bacchanale, d'une fête dansante, d'un pique-nique « à la joie vociférante, et « aux éclats d'allégresse. La note, en général, est douce, calme, recueillie, pieuse. Je ne sache pas avoir rencontré nulle part, dans ce magnifique livre, une note qui détonne et c'est là ce qui fait sa merveilleuse supériorité sur les compositions humaines. Prenez n'importe quelle chanson du caveau et vous verrez aisément que, lorsqu'on veut trouver de

Différence du ton „ dans la joie du Deutéronome et dans la „ joie des banquets profanes. „

bonne morale, ce n'est pas là qu'il faut aller. Ce que vous rencontrerez de mieux dans ce genre, ce seront des couplets comme celui que j'ai entendu dire un jour à l'auteur et que j'ai depuis retenu:

Au pauvre qui demande,
Je parle avec douceur,
Et ma modeste offrande,
Est faite de bon cœur.
Du peu que je donne
J'aurais tort de rougir,
Çà ne blesse personne,
Et ça me fait plaisir! (Bis).

C'est assez gracieux, mais cela se lit à côté d'un couplet qui se termine par les vers suivants:

Sur le vin que j'entonne
Pourquoi s'appesantir?
Çà ne blesse personne,
Et çà me fait plaisir! (Bis).

C'est fort innocent, si vous voulez, mais ce n'est pas très rigoureux en fait de morale. C'est cependant ce que le caveau et les banquets produisent de mieux. — Inutile de chercher rien de semblable dans le Deutéronome, car on l'y chercherait en vain, on ne l'y trouverait pas! Voici, en revanche ce qu'on y lisait:

« Quand tu seras entré dans la terre que Jéhovah, ton Dieu,
» te donnera en héritage, quand tu l'auras conquise et que tu t'y se-
» ras établi, tu prendras des prémices de tous tes fruits, pour les
» emporter de la terre que Jéhovah ton Dieu t'aura donnée: tu les
» placeras dans un large panier et tu iras vers le lieu que Jéhovah,
» ton Dieu, aura choisi pour y établir son nom. — Et allant vers
» le prêtre, qui existera en ces jours-là, tu lui diras: « Aujourd'hui,
» je confesse devant Jéhovah, ton Dieu, que je suis arrivé dans la
» terre que Jéhovah a juré à nos pères de nous donner. Et le prêtre
» prenant le panier d'entre tes mains, le placera devant l'autel de
» Jéhovah, ton Dieu. Et là, tu diras devant Jéhovah, ton Dieu: Un
» Araméen persécutait mon père: C'est pourquoi celui-ci descendit

" en Egypte et habita là étant encore en petit nombre; mais il devint
" un peuple grand, fort et nombreux. Les Egyptiens nous persécutè-
" rent, nous opprimèrent et nous soumirent à une dure servitude.
" — Alors, nous criâmes vers Jéhovah, le Dieu de nos pères; Jéhovah
" entendit notre voix, vit nos souffrances, nos travaux et nos angois-
" ses. — Jéhovah nous fit sortir d'Egypte, avec une main forte, avec
" un bras étendu, un appareil effrayant, avec des signes et des mer-
" veilles. Il nous conduisit dans ce lieu et il nous donna cette terre,
" où coulent le lait et le miel. — Et maintenant, voici que j'amè-
" ne les prémices des fruits de la terre que Jéhovah m'a donnée
" et je les dépose devant Jéhovah, ton Dieu, et j'adore Jéhovah,
" ton Dieu. — Et alors, tu te réjouiras pour tout le bien que Jé-
" hovah, ton Dieu, t'aura fait, à toi et à ta maison: (tu te ré-
" jouiras), toi, le Lévite et l'étranger qui est chez toi. — Et quand tu
" auras achevé de prélever la dîme de tous tes produits, la troi-
" sième année, l'année de la dîme, tu la donneras au Lévite, à
" l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, qui la mangeront dans
" tes villes et se rassasieront. Et tu diras devant Jéhovah, ton Dieu.
" J'ai fait disparaître tout ce qui est consacré de (ma) maison,
" et j'ai donné au Lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve,
" suivant les ordres que tu nous as donnés; je n'ai point transgres-
" sé tes préceptes et je ne les ai pas oubliés. Je n'ai point mangé
" dans mon deuil, je n'ai rien détruit étant impur; je n'ai rien
" donné aux morts. J'ai écouté la voix de Jéhovah, mon Dieu
" dans tout ce qu'il m'a commandé. Regarde (ô Jéhovah) de ton
" habitation sainte, (regarde) des cieux, et bénis ton peuple Israel,
" (bénis) la terre, que tu nous a donnée, ainsi que tu l'avais
" juré à nos pères, cette terre où coulaient le lait et le miel." —
(Deutéron. XXVI, 1-15).

Je me trompe fort ou je suis sûr qu'on entend rarement des accents de ce genre dans tous les caveaux de Paris et du monde. Je ne crois même pas qu'on ait jamais entendu rien de semblable dans les caveaux d'Athènes ou de Memphis. On y chantait bien, mais Bacchus inspirait autrement son monde que

ne le fait Jéhovah ! Et cependant, la note que nous venons de faire entendre est bien la note dominante dans ce beau livre qui s'appelle le Deutéronome ! Et dire que les critiques contemporains tirent de là des bacchanales et des ripailles, avec les hilloulim de Juges IX, 27, les chœurs de Juges XXI, 19-23 et la tonte de brebis de I. Samuel XXV, 2. - Quelle étrange aberration ! (1)

« On ne considère dans
« le Deutéronome
« qu'un de ses côtés. -
« On ferme les yeux
« sur un ensemble
« de prescriptions qui
« vont contre les théo-
« ries Evolutionistes. »

8°. - Enfin, je dois observer que les critiques Evolutionistes ne prennent, dans le Deutéronome, qu'une partie de ce qui s'y trouve. On ne voit que des festins, ou que des sacrifices accompagnés de festins. Mais ce n'est là qu'un coin du tableau, car, dans son ensemble, il présente tout autre chose. Sans doute il ne s'étend pas, comme le font les livres du milieu du Pentateuque, sur le côté technique du sacrifice ou des fêtes. Cependant, il le connaît et, de temps à autre, il le vise. Nous l'avons montré suffisamment ailleurs, dans notre tome premier, pour que nous puissions nous contenter de signaler, en passant, ce point de vue. Il n'y a qu'à prendre, par exemple, les huit premiers versets du chapitre XVIII du Deutéronome, pour voir que l'organisation visée ici, les sacrifices, les droits et les revenus des Lévites, les prémices et les dîmes supposent quelque chose d'analogue à ce qui est décrit dans les Nombres XVIII (voir Tome I, p 331-352). Les prescriptions relatives aux premiers-nés (Deutéron. XV, 19-22), aux qualités que doivent avoir les victimes (Deut. XVII, 1 ; Cfr. XV, 21, 22), au sang (Deut. XII, 16, 23, 24 ; XV, 23), aux Achéras ou bois sacrés, aux arbres fatidiques, aux matstébôths (Deut. XVI, 21, 22) etc, etc, ne rappellent en rien les idées en faveur dans l'Ecole Evolutioniste. Il faut donc faire violence à cent textes fort clairs du Deutéronome pour assimiler le culte public de Jéhovah à celui de Baal ou des faux-dieux ; car, s'il y a une recommandation urgente adressée aux Israélites, c'est de ne pas imiter les races cananéennes dans leur culte, ce sont

(1). - Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 145. - « Quant aux fêtes, les textes n'en mentionnent qu'une seule, » celle de la tonte des brebis !!! » -

même ces pratiques qui inspirent au Deutéronomiste ses prescriptions terribles contre les peuplades indigènes, prescriptions qui nous semblent quelquefois cruelles, presque féroces.

Procédé irrationnel de l'École Evolutioniste dans ses discussions.

9°. — C'est donc agir de la manière la plus partiale, la moins rationnelle et la plus contraire à toutes les lois de la vraie critique, que d'interpréter, comme on le fait dans l'École Evolutioniste, la mention accidentelle de quelques festins après les sacrifices dans le sens de ripailles à la « joie vociférante » et aux « éclats d'allégresse. » — Par conséquent, je pourrais m'arrêter ici et conclure, tout de suite, que la théorie de J. Welhausen, d'A. Kuenen et des autres savants de la même école est absolument fausse. — Elle l'est, en effet; c'est bien évident.

Les diverses parties du système des critiques s'accordent-elles entre elles?

10°. — Mais je veux aller plus loin et me demander si les diverses parties du système des critiques s'harmonisent bien entre elles.

D'après l'École Evolutioniste, le Deutéronome représente le culte tel que le concevait, sinon tel que le pratiquait, le Parti Mosaïque, vers l'an 625-620 avant Jésus-Christ. Si cela est vrai, on concevait alors le culte comme une affaire de festins et de banquets. Quand l'aire rendait cent pour un, quand le pressoir coulait à pleins bords sous le poids des raisins entassés, c'était une joie qui faisait crever les frontières de la Palestine. De Dan à Beercheba on ne voyait que chœurs ou rondes de garçons mêlés aux jeunes filles tambourinaires (1); la plaine d'Esdrelon et la Chéphélah étaient constellées de caravanes de pèlerins en gaieté; les collines de l'Hermon ou du Carmel et les gorges du Jourdain retentissaient du chant des musettes; sur les chemins on

---

(1). — Er. Renan, Histoire du peuple d'Israel, II, p. 168. — Je me demande où l'éminent auteur a pu découvrir « des jeunes filles tambourinaires » dans II Sam. VI, 5, 15, car je ne vois là que des masculins. Il aurait fallu, au moins, nous renvoyer à I Sam. XVIII, 7; XXI, 11; XXIX, 5. — Quant au Psaume LXVIII, 26, dans la théorie de M. Renan, il est probablement plus moderne. —

n'apercevait partout que des voyageurs en route pour Jérusalem, portant leurs batteries de cuisine, conduisant leurs prémices, bœufs, moutons ou chèvres, traînant des charretées de figue ou de raisins secs, emmenant à leur suite, le Lévite mendiant et meurt-de-faim, devisant en compagnie de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger le menu de tous les fins dîners qu'on allait faire « devant Jéhovah, le Dieu d'Israël, pour le remercier de la terre où coulaient le lait et le miel, qu'il „avait donnée à son peuple !„ — Tel est le tableau que trace l'École Évolutioniste.

„Le tableau tracé „par les critiques „est un anachronisme énorme.„

11°.— Je me demande si cette peinture sied bien au cadre où on nous la présente et si elle répond bien à l'époque où on la place; j'avoue que je ne la reconnais pas. Un tel tableau me paraît un anachronisme énorme; oui énorme. Je ne vois pas d'autre expression pour le caractériser.

„Différence entre ce „tableau et celui que „présente Jérémie.„

12°.— J'ai beau, en effet, étudier « Jérémie dans l'entourage duquel a été composé le Deutéronome suivant les critiques, Jérémie qui a fourni les idées du Deutéronome, s'il ne l'a pas lui-„même rédigé, je n'y trouve point ce culte « à la joie criarde, aux „éclats d'allégresse », qu'on prétend me montrer dans le Deutéronome. Jérémie est le prophète de la pénitence, de la contrition du repentir: ses prophéties ne respirent guère autre chose et je ne me figure point l'auteur des lamentations devisant de gais couplets ou conduisant des chœurs de danse, à Jérusalem ou ailleurs. Cependant, si les théories des critiques contemporains étaient vraies, c'est ce qui devrait être: oui! Il faudrait que Jérémie nous représentât la religion de Jéhovah comme une religion où l'on témoigne sa reconnaissance à la divinité, la serviette sous le menton, une aile de dinde truffée sur son assiette et le verre à la main! « Jéhovah, „élohénou, que tu as été bon pour moi! mes ancêtres poursuivis „par l'Araméen se réfugièrent en Egypte et là ils devinrent un „grand peuple, furent soumis à la plus dure servitude; mais tu „les délivras dans ta main forte et ton bras étendu: tu les conduisis dans ce pays, ainsi tu l'avais juré à nos pères; et là, sous „la bienfaisante rosée que tu nous envoies du ciel, avec les nom-

» creusera bénédictions que tu nous départs d'en haut, le sol laisse couler des torrents de lait et de miel. Jéhovah Elohénou, que tu es bon! » que tu es gracieux! que tu es aimable! Quel est ce peuple qui possède un Dieu comme toi! — Jéhovah élohénou, je te le jure, je n'oublierai jamais le serviteur, la servante, le lévite, l'orphelin, la veuve et l'étranger! Je leur donnerai fidèlement la dîme, tous les trois ans; je leur abandonnerai régulièrement la glane et le grapillage. Jéhovah élohénou, merci! — O ta santé! » — J'ai eu beau feuilleter Jérémie, Isaïe, Michée, Joel, Amos, Osée, saccager les Rois, Samuel, les Juges, je n'ai trouvé nulle part, une prière comme celle-là. Et cependant, c'est bien là la religion que J. Welhausen, A. Kuenen, et les autres critiques prétendent apercevoir dans leur Bible. C'est que probablement, ils auront découvert quelque feuillet palimpseste du saint livre, que j'ignore et que tout le monde ignore comme moi. —

« Ce qu'il y a d'odieux dans cette manière d'étudier la Bible »

13°. — Une pareille manière d'étudier, de commenter et d'expliquer la Bible est-elle sérieuse? — Peut-elle honorer la science, lui conquérir l'estime, le respect, la sympathie, de tous les gens, je ne dis pas, croyants et religieux, mais des gens simplement réfléchis et sérieux? — Je ne le pense pas. Je crois, au contraire, que tout cela tourne à la confusion de la science, à sa dérision, à son ridicule, et je ne serais pas étonné que ce ne fût là le résultat final auquel aboutiront des travaux comme ceux d'Edouard Reuss, de J. Welhausen, d'A. Kuenen, de Robertson Smith, d'Ernest Renan. — Il se produira forcément un jour une réaction contre cette critique dévergondée, sans règle, sans retenue, sans respect, et Dieu veuille que la science sérieuse, honnête, raisonnable n'en subisse pas les conséquences! Pour amener une réaction de ce genre, il n'y a, je crois, qu'à traduire les théories de l'école évolutioniste, à les exposer à nu devant le public et à montrer où elles tendent. Il faudrait que le bon sens fût absolument perdu dans ce monde, pour qu'une juste, pour qu'une sévère réaction ne se produisît point.

« Aspect de la religion d'Israël passé sous »

14°. — J'ajoute, puisque l'occasion m'en est offerte ici, que les critiques contemporains ferment complètement les yeux sur

un côté de la religion Israélite, qui devrait cependant entrer en ligne de compte lorsqu'on veut apprécier les documents contenus dans la Bible. Je veux parler des actes de mortification et de pénitence commandés ou accomplis par les masses populaires, du moins par les personnes pieuses, par les personnes qui constituent l'élite de la nation. A maintes reprises, nous trouvons mentionnés des actes de mortification comme le jeûne, les pleurs, la prière, etc, dans la Bible et cela dans les temps anciens comme dans les temps modernes. „Tous les fils d'Israël, lisons-nous dans les „Juges XX, 26, se rendirent à Béthel (ou à la Maison de Dieu), „et là, ils pleurèrent, ils restèrent devant Jéhovah, ils jeûnèrent „en ce jour-jusqu'au soir-, ils offrirent des holocaustes et des victimes pacifiques à Jéhovah." — On retrouve des détails analogues dans I Samuel VII, 8; XXXI, 13; dans II Samuel I, 12; XII, 16-24, etc. Et ce qui est plus démonstratif, c'est que les prophètes du huitième siècle, dont on fait tant de cas, connaissent parfaitement et recommandent, en bien des circonstances, ces pratiques de piété. Il est des passages de ces écrivains qui sont célèbres: Tel, par exemple, le suivant de Joël: „Et maintenant encore, dit Jéhovah, „convertissez-vous à moi de tout votre coeur, avec des jeûnes, des „larmes et des gémissements; déchirez votre coeur et non pas vos „habits; revenez à Jéhovah votre Dieu, car il est clément et miséricordieux, longanime et riche en miséricorde: peut-être il se „repentira du mal [qu'il vous a fait]. Qui sait?— Il reviendra „peut-être et il se repentira?— Il laissera après lui, la bénédiction „[Offrez] donc le min'Hah et le nécek à Jéhovah votre Dieu: „sonnez de la trompette en Sion, sanctifiez le jeûne, convoquez „l'assemblée, réunissez le peuple, sanctifiez l'assemblée, rassemblez les vieillards, appelez les enfants qui tètent à la mamelle; que „l'époux sorte de sa chambre, et l'épouse de son alcôve; que les „prêtres qui servent Jéhovah pleurent entre le vestibule et l'autel „en disant: Aie Jéhovah, aie pitié de ton peuple! Ne livre point „ton héritage à l'opprobe! Qu'on n'en rie point chez les goïym „et que les peuples ne disent point: „où est leur Dieu?" (Joël,

II, 12-17).„ Un peu plus haut le même prophète dit encore : „ Prêtres, „ ceignez-vous et gémissez ; poussez des hurlements vous qui servez à „ l'autel ; allez et couvrez-vous du sac, serviteurs de Dieu, car le min'hah et le nécek ont cessé (d'être offerts) au temple de Dieu. Sanctifiez le jeûne, convoquez l'assemblée, rassemblez les vieillards et tous „ les habitants de la terre (palestinienne) au temple de Jéhovah, votre „ Dieu, pour qu'ils crient vers Jéhovah (Joël, I, 13-14). „

Cet aspect de la religion d'Israel ne ressemble guère à celui que nous présentent les critiques contemporains, qui, on le voit, nous font un tableau très partial du culte de ce peuple. Quand on songe que les autres prophètes, sans entrer dans autant de détails, font la même peinture que Joël, on ne peut pas s'empêcher de protester contre les prétentions de l'Ecole Evolutioniste, qui ne voit dans le culte Juif que « joie vociférante, éclats de rire et transports d'allegresse.„ Il est vrai que A. Kuénen rajeunit beaucoup Joël, parce qu'il le trouve trop sacerdotal et trop clérical, mais Ed. Reuss le considère comme le plus ancien des prophètes-écrivains, et M. Renan, regarde « le livret qui porte le nom de Joël comme une „ suite de celui d'Amos. „ Ce qui n'est qu'indiqué dans Amos est longuement développé ici.[1]

„ Le tableau peint par „ les critiques et le „ tableau peint par „ Jérémie et Ezéchiel.

15°.— Je n'insiste pas davantage : il est assez évident, je crois, pour quiconque a le sens droit, que les diverses théories des critiques ne s'accordent pas entre elles : la théorie sur le développement du culte ne s'accorde pas avec la théorie sur le développement de l'histoire littéraire. Le tableau que les Prophètes tracent du culte, depuis Osée jusqu'à Jérémie et à Ezéchiel, quelque fragmentaire qu'il soit, ne répond pas du tout au tableau que les savants contemporains veulent extraire du Deutéronome. Et s'il y a deux tableaux qui diffèrent l'un de l'autre, c'est le tableau deutéronomique peint par les critiques et le tableau contenu dans Ezéchiel et dans Jérémie, qui sont cependant les contemporains

---

(1).— Ed. Reuss, Les Prophètes, tome I.— Er. Renan, Histoire du peuple d'Israel, Tome II, p. 440-441.—

sinon les auteurs du Deutéronome.

„Le Deutéronome „appartient à l'é- „poque antédiluvien- „ne."

16°.— S'il y avait quelque chose de vrai dans la religion banquetante, festoyante, dansante et tripudiante découverte par les critiques dans le Deutéronome, le Deutéronome devrait se placer dans les temps antédiluviens, à cette époque antéhistorique où les hommes chantaient les louanges de leur créateur sur l'herbe fraîche, les vertes pelouses, au milieu des myrtes et des lauriers, plongés dans des océans de parfum, au son harmonieux des sphères célestes, qui redisaient aux échos des immensités éternelles le perpetuel Alleluia de l'infini.

Certainement le Deutéronome, tel que le commentent les critiques évolutionistes, ne peut pas être de l'an 623-622 avant notre ère. Il ne répond pas à la loi du milieu. Il est infiniment plus ancien que le septième siècle.

„Un détail qui prouve „la haute antiquité „du Pentateuque.— „Absence de musique „religieuse."

17°.— Parmi les détails insignifiants, qui ont une grande portée et qui viennent confirmer l'opinion Judéo-Chrétienne relative à la haute antiquité du Pentateuque, je n'en choisis qu'un qui me paraît très singulier.

Dans le Pentateuque, la musique religieuse n'a pas encore fait son apparition, car on ne peut point considérer comme de la musique, les fameuses trompettes, dont la confection et l'usage sont décrits dans les Nombres, X, 1-10. Ces trompettes étaient surtout des trompettes guerrières, bien qu'on s'en servit dans les „fêtes, „les néoméries, les holocaustes, les sacrifices, peut-être même dans les festins. (Nombres, X, 10). — Je n'hésite pas à déclarer que, suivant moi, cela accuse une époque antique. — Quelle époque? — Evidemment, je ne saurais le dire, mais, en tout cas, je pense: 1° que cela accuse une époque plus ancienne que les prophètes du huitième siècle, 2° que le Deutéronome, en particulier, où il n'est jamais question de musique, est beaucoup plus ancien que ne le sont les Prophètes. Amos et Isaïe attestent en effet, que les cantiques, que les instruments, que la musique, occupaient une grande place dans le culte, car, Jéhovah la trouve excessive, et, s'adressant aux Israélites, il leur dit par la bouche d'Amos: „Faites disparaître

„ la multitude de vos chants, je n'écouterai plus le son de vos nébels„ (Amos, V, 23). — Isaïe dit également : „ Vous aurez des chants comme dans la nuit où on célèbre une fête ; de la joie au cœur comme celui qui, avec sa flute, monte à la montagne de Jéhovah, vers „ le Rocher (protecteur) d'Israel„ (Isaïe XXX, 29. — Voir encore XXXVIII, 14). — Ce n'est pas, non plus, la tradition toute seule qui attribue à David d'avoir excellé dans le chant et d'avoir organisé la musique religieuse, c'est le même prophète, car, un peu plus loin, il nous parle de „ ceux qui s'accompagnent du nébel et qui se „ fabriquent, comme David, des instruments de musique (Amos, VI, 5)„

Ce n'est, sans doute, pas grand chose, et cependant c'est beaucoup, lorsqu'on songe que cela est dit en passant, par hasard, dans un livre qui n'a que quelques pages ; cela prouve, en effet, que la tradition Judéo-Chrétienne n'est pas, après tout, aussi déraisonnable que le prétendent les critiques contemporains, quand elle rapporte à David l'organisation de la musique religieuse et la composition d'une partie des psaumes (1).

17°. — Mais je vais plus loin et je dis que le Deutéronome, livre, dans une certaine limite, consacré à décrire l'organisation du culte, ne faisant aucune allusion à la musique religieuse est vraisemblablement beaucoup plus ancien qu'Isaïe, qu'Amos et les Prophètes du huitième siècle, beaucoup plus ancien même que l'époque de David et de Salomon. Par conséquent, ce seul détail confirme à merveille la thèse générale que nous avons établie déjà. Et c'est ainsi qu'une observation minutieuse des documents nous révèle toujours, de plus en plus, la fausseté des théories de l'École Evolutioniste.

„ Conclusion que suggère ce détail. — Elle „ est en harmonie avec „ les précédentes.„

Je passe maintenant à l'étude du développement du culte dans ses rapports avec le Code sacerdotal.

---

(1). — II Samuel VI, 5 nomme six espèces d'instruments de musique, mais il est difficile d'en déterminer plusieurs. — On trouve aussi dans Isaïe des détails du même genre. —

Titre troisième

Le Code sacerdotal et la forme du culte.

„Pourquoi on s'occupe „encore ici du Code „sacerdotal."

1°. – Je n'ai pas, non plus, à m'occuper ici de l'opposition qu'on a prétendu découvrir entre le Code Deutéronomique et le Code sacerdotal, je n'ai pas, au moins, à m'en occuper dans son ensemble; mais seulement sous le rapport de la forme du culte. – J'ai parlé des rapports généraux et spéciaux de ces deux portions du Pentateuque, dans le Tome I. Je ne m'occupe ici que des arguments qu'on prétend tirer de la forme extérieure du culte. –

„Raisonnement que „fait l'École Evolutio„niste à propos du „Code sacerdotal."

2°. – On raisonne, en effet, de la manière suivante: Le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique supposent trois fêtes seulement, ces fêtes ont l'air d'être des fêtes naturelles, à savoir, l'une est la fête du Printemps, l'autre est la fête de la Moisson la dernière est la fête de la Vendange. De plus, la célébration extérieure de ces fêtes consiste surtout dans des repas assaisonnés d'une joie un peu délirante et de cris d'allégresse. Le côté-sacrifice disparaît presque complètement. Au contraire, dans le Code sacerdotal, les fêtes sont dénaturalisées ou dépouillées de toutes leurs gaies associations avec le Printemps, la Moisson et la Vendange; elles deviennent des exercices de piété, des actes presque mécaniques, où l'on immole des victimes, tant par jour. C'est pourquoi la description qu'on en fait consiste presque uniquement dans l'énumération de ces victimes et de ces sacrifices (Voir Lévitique XXIII et Nombres XXVIII-XXIX). –

„Succession des trois „Codes d'après l'É„cole Evolutioniste."

3°. – Or, continue-t-on, il est évident que le développement de la religion en Israël suggère cette succession dans les Codes: d'abord le Code de l'Alliance, ensuite le Code Deutéronomique, finalement le Code sacerdotal. En toute hypothèse, le Code Deutéronomique occupe une position intermédiaire, entre les deux autres. Si on peut faire varier la position des deux autres,

la sienne ne change jamais ; elle est toujours celle du milieu. Plus vraisemblablement le Code sacerdotal est le plus récent des trois : car on y a ajouté des fêtes et on a ajouté des jours fériés aux fêtes elles-mêmes. La forme du culte, la multiplication des fêtes et la prolongation des fêtes, tout, en un mot, accuse, dans le Code sacerdotal, une époque moderne. Telle est la conclusion universellement reçue dans l'École critique contemporaine.

4°. – Quand les savants parlent de la prolongation des fêtes, ils visent le huitième jour de la fête des Tabernacles, l'Atséreth qu'ils prétendent avoir été ajoutée à la solennité, à une époque moderne. J'ai discuté ce problème précédemment (Tome I, p. 413, 419 ; Tome II, p. 338 et Tome III, p.472-478) et je ne reviens point là-dessus.

« Fait visé quand on parle de la prolongation des fêtes. »

5°. – Pour ce qui est de la multiplication des fêtes, je ne veux pas contester qu'à la rigueur on n'eût pu ajouter dans le Lévitique XXIII, ou dans les Nombres XXVIII–XXIX, ce qui concerne la fête des trompettes ou la fête de l'expiation ; mais l'argument tiré du silence ne me paraît pas suffisant pour m'autoriser à le conclure. J'ai également discuté cette question plus haut (tome III, p.468-472) et je n'y reviens pas. – La seule chose que je tienne à affirmer c'est que je reconnais beaucoup d'altérations comme possibles en principe. Seulement, avant de les admettre aussi en fait, j'exige des preuves, et je ne considère pas le silence tout seul, indépendamment de tout le reste, comme une preuve suffisante, absolue, adéquate. C'est tout au plus si le silence peut, suivant moi, faire naître quelques doutes.

« Ce qu'on entend par la multiplication des fêtes. »

6°. – Reste donc uniquement la forme du culte recommandée dans le Code sacerdotal, en particulier, dans le rituel des fêtes, c'est-à-dire, dans le Lévitique XXIII et les Nombres XXVIII–XXIX. – Là-dessus, je fais les observations suivantes :

« Ce qu'il faut penser de la forme du culte. »

a) S'il est vrai que les critiques aient raison dans ce qu'ils affirment du Code sacerdotal, ils doivent renoncer à un de leurs principes les plus chers, à savoir, que les religions vont généralement en se purifiant ; car, ici, c'est le contraire qui a lieu d'a-

« Ce que devient le principe de l'épuration graduelle des religions. »

près eux. Ils considèrent, en effet, la forme du culte dans le Code Sacerdotal, comme inférieure à celle du Code Deutéronomique, et cette dernière n'est pas, non plus, aussi pure que celle du Code de l'Alliance. Par conséquent, ce principe n'est pas vrai, ou les théories de l'École sont fausses. Il est donc visible encore ici, que tout n'est point parfaitement d'accord dans le credo de l'École Nouvelle.

„Les trois Codes ne „sont parfaitement „intelligibles que „lorsqu'on les prend „dans l'ordre où ils „sont."

b) Il est certain, en second lieu, que le Code de l'Alliance et celui du Deutéronome ne sont parfaitement intelligibles que tout autant qu'on les étudie à la lumière du Code Sacerdotal. Même sur le point particulier des fêtes, le Deutéronome suppose manifestement les livres du milieu du Pentateuque. (voir Tome I, p. 391.). Nous avons donc là des raisons de supposer 1° que les trois codes ne sont pas séparés les uns des autres par deux ou trois cents ans. 2° qu'ils se sont toujours succédé dans l'ordre où nous les avons actuellement.

c) „Tous les documents „présentent une forme „de culte analogue „à celle des livres „du milieu du Penta-„teuque."

c) Nous trouvons partout, dans les Prophètes du huitième siècle, dans les Grands prophètes, dans les Juges, Samuel et les Rois, un culte qui, dans l'ensemble, se rapproche de la forme des livres du milieu du Pentateuque. — Ce sont les mêmes sacrifices, ce sont les mêmes victimes, ce sont les mêmes circonstances, et, par conséquent, c'est substantiellement la même forme extérieure du culte. Si le Deutéronome met plus en évidence, que ne le font les livres du milieu du Pentateuque, les repas qui suivent les sacrifices pacifiques, cela tient 1° à la forme des documents, 2° à la diversité de leur but.

d) „Forme technique „des livres du milieu."

d) Les livres du milieu du Pentateuque sont un ouvrage surtout technique, un traité de rituel. Or, dans des livres de ce genre, on dit les choses simplement, par leur nom, mais sans insister dessus au-delà de ce qu'exige la clarté. — Nous ne pouvons donc pas nous attendre à y trouver, sur les repas sacrificiaux, autre chose que ce qui y est en réalité (voir Lévitique XXII, 29-30). Ce n'est qu'incidemment qu'il se mêle aux prescriptions ritualistiques quelques courtes recommandations charitables. Telle, par exemple, la

recommandation relative à la glâne (Lévitiq. XXIII, 22).

e) Le Deutéronome, au contraire, n'a rien ou presque rien de ritualistique. C'est une touchante exhortation, où la charité envers le prochain occupe la principale place; et c'est pour cela qu'on y parle tant des festins religieux, parce qu'on y trouve un moyen de faire pratiquer cette vertu. Aussi, quels sont les invités en quelque sorte obligatoires, qu'on convoque à ces festins? — Ce sont les êtres faibles, malheureux, abandonnés, à savoir, le serviteur et la servante, le Lévite, l'orphelin, la veuve et l'étranger. — Voilà ceux qui participent à ces agapes religieuses! — De baladins, d'histrions, de repus et de satisfaits, on n'y en voit pas l'ombre. On n'y nomme même pas les amis! — Par conséquent, la diversité du but et la diversité de la forme des deux catégories de documents expliquent la différence dans la forme du culte qu'elles semblent présenter au premier aspect.

„e) Exhortation à la charité dominant dans le Deutéronome."

7°. — Par conséquent aussi, la forme préconisée dans les livres du milieu du Pentateuque étant substantiellement la même que celle des Juges, de Samuel, des Rois et des Prophètes, il y a tout lieu de supposer que celle-là est la règle, et que celle-ci est l'application; car, outre les raisons que nous avons déjà données, il est vraisemblable que la loi précède les Actes, et non pas que les actes précèdent la loi.

„Peut-on supposer que le Code sacerdotal est seulement la mise par écrit du rituel coutumier vers l'an 450 ou 500?"

En effet, on ne peut pas considérer le Code sacerdotal comme la mise par écrit, vers l'an 500 ou 450, du rituel coutumier qui réglait les sacrifices depuis un temps immémorial. En soi, cette hypothèse est possible, mais elle n'est pas probable, et, en fait, elle est impossible. Si on avait mis par écrit, vers l'an 500 ou 450, le rituel coutumier des sacrifices, il est très certain qu'on n'aurait pas adopté la forme qu'a le Code sacerdotal. On n'aurait pas inventé le Tabernacle et tout le reste, et, si on avait inventé quelque chose, jamais on ne serait tombé si juste dans les rapports entre le Tabernacle et le Temple de Salomon. Ce travail d'archéologie, outre qu'il est absolument inutile, eût exigé des efforts qui auraient dépassé de beaucoup les

forces d'un individu ou d'une collection d'individus.

« Conclusion générale « pour ce qui regarde « les fêtes et les temps « du culte. »

8°. — Je n'hésite donc pas à conclure que le Code sacerdotal n'est pas de l'époque de la Restauration. Si on avait fait alors un rituel des sacrifices et des fêtes, on aurait produit quelque chose de plus simple, de plus clair, de plus net et de plus court que ne le sont l'Exode, le Lévitique et les Nombres.

La thèse des critiques n'est donc pas prouvée par une étude minutieuse et impartiale des temps du culte ou des fêtes. C'est, au contraire, la thèse traditionnelle, qui sort victorieuse de cette étude, surtout lorsqu'on la prend avec les correctifs que nous avons eu soin d'y apporter. Qu'une ou plusieurs fêtes aient été ajoutées, c'est possible, mais, en ce qui regarde celles de Lévitique XXIII et des Nombres XXVIII–XXIX, nous n'en avons pas la preuve. Or, nous ne défendons que l'ensemble et nous ne prétendons nullement garantir les moindres détails.

Chapitre sixième.

Institutions mosaïques sociales.

« Ce qu'on a étudié « jusqu'à ce moment. »

1°. — J'ai étudié, jusqu'à ce moment, sous une forme ou sous une autre, ce qui a rapport au culte Israélite, à son objet, à son temple, à son ministre, à ses sacrifices, à ses fêtes. Tout cela constitue, à proprement parler, la religion Israélite, au moins sous son aspect le plus accessible au commun des hommes. Ce n'est point toute la religion, avec son immense variété de croyances, de coutumes et de pratiques, mais c'est du moins la religion dans ses grandes lignes, la religion résumée dans ses principales manifestations. Il y aurait encore beaucoup de détails à examiner; mais, outre que beaucoup de ces détails ne peuvent pas être suivis d'une manière certaine dans l'histoire, aux traces qu'ils ont pu laisser, leur examen appartient plutôt à un commentaire suivi du texte qu'à une étude générale sur

les institutions mosaïques.

« Institutions mixtes ou purement civiles à étudier à propos de Moïse. »

2°. — La religion proprement dite — croyance et culte — est, à proprement parler, la grande institution mosaïque, celle qui a rendu le nom de Moïse célèbre dans l'humanité, celle qui fera toujours de Moïse le plus grand organisateur religieux, qui ait jamais paru en ce monde. C'est pourquoi, en traitant des institutions mosaïques, je devais me préoccuper, avant tout, de la religion — croyance ou culte — et c'est ce que j'ai fait dans les cinq chapitres qui précèdent; dans les cinq chapitres auxquels j'ai consacré déjà plus de cinq cents pages, sans épuiser le sujet, sans descendre dans les détails, me bornant à toucher les points principaux. Je ne peux pas cependant m'arrêter là d'autant plus que, à côté des institutions religieuses, il y a quelques institutions mixtes ou purement civiles, qui méritent d'être étudiées et décrites, au moins d'une manière sommaire et générale.

« Caractère particulier de la religion Israélite. — Pas d'église libre dans l'état libre. »

3°. — Il n'en a pas été, sans doute, des Israélites comme de la plupart des autres peuples de l'antiquité et comme de certains peuples modernes, chez lesquels le religieux et le profane ont été ou sont absolument séparés. Les Israélites n'ont pas connu « l'église libre dans l'état libre », si on peut se servir d'une formule aussi moderne pour exprimer une idée aussi ancienne; chez eux, au contraire, l'église et l'état ont été toujours intimement unis, si unis que souvent ils ont paru ne faire qu'un. L'Église n'a pas seulement exercé son pouvoir collatéralement au pouvoir civil; elle a dominé le pouvoir civil, elle l'a dirigé indirectement ou directement, et quelquefois même, elle a paru l'absorber. Il semble donc qu'on ne devrait pas distinguer, dans les Institutions Mosaïques, les institutions civiles des institutions religieuses; mais ce serait pousser les choses trop loin que d'agir ainsi, car il y a certaines institutions qui présentent un caractère spécialement religieux, tandis que d'autres en ont un de plus profane; et voilà pourquoi, après avoir parlé de la religion Israélite, nous parlerons des institutions mixtes ou civiles, dont on peut faire remonter la fondation à Moïse ou à l'époque mosaïque.

« Ordre qu'on va suivre dans l'étude suivante. »

4°. – Nous considérerons, d'abord, la terre, ensuite le peuple: sa constitution, son gouvernement, ses lois, ses mœurs, ses coutumes, ses usages, en tant que tout cela peut se rattacher à Moïse. – Le sujet serait, on le voit, assez étendu, mais nous tâcherons de nous renfermer dans de justes limites.

Article premier

La terre occupée par les Israélites.

« Antique histoire de la Palestine. – Comment elle est promise aux Israélites. »

1°. – Tout le monde connaît l'histoire de cette terre, au moins, dans ses grandes lignes: Vers l'an 2000 avant notre ère, ou peu s'en faut, le descendant d'une famille chaldéenne vient s'y établir, d'étape en étape, sur l'ordre de Dieu, qui lui promet de le rendre père d'un grand peuple. Pendant deux cents ans, lui et ses descendants parcourent cette terre du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, avec leurs troupeaux, contractant des alliances plus ou moins intimes avec les races établies sur le sol, ou dans les pays voisins. Ensuite, toute la race émigre en Egypte, et finalement, quatre cents ans plus tard, elle revient, sur l'ordre de Dieu, et grâce à sa protection, reprendre possession du pays qui lui a été donné en héritage. – La conquête et le partage de la terre promise ont lieu, d'après la tradition Judéo-Chrétienne, au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne ou environ.

« Récit du partage de la Palestine. – Double hypothèse qu'on peut faire. »

2°. – Nous avons un récit détaillé de la façon dont se sont passés les événements, nous voulons dire, de la manière dont le peuple Israélite a été conduit depuis l'Egypte jusques à la terre Promise et de la façon dont celle-ci lui a été distribuée. Ce récit occupe quatre livres dans l'Hexateuque, à savoir l'Exode, les Nombres, le Deutéronome et Josué. Toute la question est de savoir, si nous avons là un récit historique, basé sur les faits, rédigé par un témoin oculaire, exécuté par un homme qui parlait d'expérience, ou bien si nous avons, devant nous, un roman historico-géographique dû à quelque rêveur du cinquième siècle avant notre ère.

« Hypothèse d'un ré-

3°. – Les critiques contemporains, ceux du moins qui appar-

tiennent à l'École rationaliste, soutiennent, pris en masse, que la seconde alternative, seule, est vraie. Il ne faudrait pas moins d'un volume pour exposer les opinions successives et contradictoires que ces écrivains ont exposées là-dessus, depuis cent ans, et qu'ils exposent encore, à l'heure qu'il est. Contentons-nous de rappeler que la célèbre distinction entre le Jéhoviste et l'Elohiste s'étend, d'après eux, aussi bien au livre de Josué qu'aux autres livres du Pentateuque. En d'autres termes, les auteurs du Code sacerdotal, les auteurs du Code Jéhoviste et les auteurs du Code Deutéronomique ont contribué à former les cinq derniers livres de l'Hexateuque, en apportant chacun sa pierre à l'édifice(1). D'après eux, tout ce qui a rapport au partage de la Terre Promise est dû aux auteurs du Code sacerdotal, ou peu s'en faut.

„cit fictif acceptée „par les critiques de „l'École Evolutionniste.„

„Les morceaux cités du livre de Josué, dit Ed. Reuss
„(chapitres XIII à XXI, pris en bloc), et les textes correspondants
„du livre des Nombres, appartiennent à une seule et même
„composition, distincte de celles que nous avons connues jusqu'ici,
„et qui n'est autre que ce qu'on appelle vulgairement celle de
„l'Elohiste, et que nous avons désignée par le terme de Code

---

(1).— Voir là-dessus, Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 211-218.— A. Kuenen, The Hexateuch p. 103-107. Il n'y a qu'à lire les cinq pages de ce dernier auteur, texte et notes, pour voir comme toute cette dissection est arbitraire et contradictoire. Chaque auteur a presque son système. Comme toute cette critique repose sur des impressions personnelles, il est souvent très difficile de faire une réfutation de détail.— Voici les passages que Kuenen attribue à P surtout à P^2, l'auteur du Code Sacerdotal. Josué IV, 13? 19; V, 10-12; IX, 15^b, 17-21, 27^a; XIII, 14^b (LXX), $15-23^b$, 24, 28, 29, 31, 32; XIV, 1-5; XV, 1, 20; XVI, 4-8; XVII, 1^a, 3-6; XVIII, 1, 11^a, 20^b, 28^b; XIX, 1, 8^b, 16, 23, 24, 31, 32, 39, 40, 48, 51; XX suivant les LXX; XXI, 1-40; à P^3 ou P^4, etc XIII, 21^b, 22; XXII, 9-34, etc, etc.— Voir les notes qui accompagnent le texte de Kuenen.—

„ sinaïtique ou sacerdotal.„[1] Cette répartition (de la Terre Promise) a un « caractère purement idéal et théorique[2].„ — « Plus la statistique est détaillée et complète, plus les tribus apparaissent ici comme étant en pleine possession de territoires bien arrondis et non disputés, plus nous sommes autorisés à ne voir dans tout cela qu'une conception idéale.„[3] — Par conséquent, le récit de Josué n'a aucune valeur historique. C'est, du reste, la conclusion qui découle de toutes les prémisses déjà posées. Si le Deutéronome n'a aucune valeur historique, si les livres du milieu n'en possèdent pas davantage; si Moïse lui-même a à peine existé, on comprend que l'existence de Josué est encore moins certaine et que son livre ne mérite pas grande attention[4]. —

« Division du sujet « qu'on va étudier„ — 4°. — Je veux examiner cette théorie et voir s'il est possible qu'un auteur de l'époque de la Restauration — Esdras ou un autre — ait tiré de son cerveau tout ce que nous trouvons dans la partie sacerdotale de l'Hexateuque, sur la Palestine, ses limites et ses habitants; sur sa division et son partage entre les diverses tribus.

Paragraphe premier.

La Palestine, ses limites, ses habitants.

« Est-ce un roman — 1°. — Si les détails que nous lisons dans l'Hexateuque,

---

(1). — Ed. Reuss, Ibid. p. 217. — (2). — Ibid. p. 216. — (3). — Ibid. p. 218. — Voici les passages que Reuss assigne à son Code Sinaïtique : Josué XIII, 15-32; — XIV, 1-5; XV, 1-12, 20-62; XVI, XVII, 1-11; XVIII, 1-10; 11-28; XIX, XX, XXI. —

(4). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi I, p. 218: « Pour ce qui est de la topographie théorique elle-même, on aurait bien tort de la regarder comme une œuvre du héros du livre; nous avons prouvé (§ IX) que tout ce qui est raconté sur son compte est de nature purement légendaire.»

notamment dans Josué, sur la Palestine, sont, en grande partie, empruntés au domaine des fictions; il faut que leur auteur ait puisé dans des sources antiques, qu'il se soit imposé un travail énorme pour se rendre compte de l'archéologie, de l'Histoire et de la Géographie; pour reconstituer, non pas un passé qui avait existé, car il n'a jamais existé dans l'opinion des critiques, mais bien pour reconstituer un passé qui parût en harmonie avec ce qui avait pu exister. — Est-il vraisemblable qu'il ait fait cela, qu'il ait compulsé les archives, s'il y en avait, qu'il les ait dépouillées et qu'il ait mis ensuite en œuvre les matériaux qu'elles lui avaient fournis. — Cela n'est guère vraisemblable, car les romans historiques composés après des travaux préliminaires — comme ceux dont nous parlons, sont relativement modernes, et, de plus, ils sont extrêmement rares. Il y a peu de romanciers qui veuillent se donner tant de peine, avant de prendre la plume ou le qalam. Ils préfèrent, en général, tout tirer de leur imagination. —

„historique ? — Invraisemblance de cette hypothèse."

2°. — Or, à supposer que l'auteur du Code sacerdotal eût inventé ce qu'il nous dit de la Palestine, de ses limites et de ses habitants, comme il a inventé, dit-on, ce qu'il rapporte du Tabernacle, qu'aurait-il fait suivant toutes les vraisemblances?

„Trois hypothèses que l'on peut faire sur la composition de Josué XIII–XXI."

Si on s'en tient aux vraisemblances, l'auteur de ce roman aurait fait l'une ou l'autre de ces trois choses: 1° ou bien il aurait reproduit ce qu'il avait sous les yeux, à l'époque de la Restauration. — 2° ou bien il aurait créé un ordre et une situation purement imaginaires. — 3° ou bien il aurait mélangé le fictif et le réel, en nous peignant, soit l'état qu'il avait sous les yeux, soit un état qu'il aurait inventé de toutes pièces. — Mais il est certain, visible, palpable, qu'aucune de ces hypothèses n'est admissible dans le cas présent.

3°. — Nous n'avons dans le livre de Josué, ni la Palestine de la Restauration, qui se réduisait à la ville de Jérusalem et aux bourgs environnants, ni la Palestine des derniers temps des rois de Juda, qui n'était guère plus étendue. L'horizon des

„Première hypothèse. — L'auteur ne peint pas ce qu'il a sous les yeux."

écrivains est plus étroit dans Esdras et Néhémie que dans Josue et dans les livres du milieu du Pentateuque. Par conséquent, on n'a pas le droit d'attribuer à Esdras et à son école, à Ezéchiel ou à ses disciples, la partie de la Bible dont nous parlons. De tels écrivains, peignant ce qu'ils avaient sous les yeux et le transportant, par une fiction, au quatorzième siècle avant notre ère, nous auraient donné un tableau très différent de celui que nous avons dans Josué et dans les derniers livres du Pentateuque. Par conséquent, nous n'avons pas ici à faire à un anachronisme involontaire ou intentionnel. Ce n'est pas un relevé simplement antidaté de la carte de la Palestine à l'époque de la Restauration.

« Deuxième hypothèse : – Le réel n'est purement idéal et imaginaire. »

4°.– La seconde hypothèse est-elle plus plausibles que la première ? – Nous ne le croyons pas, et cela pour bien des raisons, dont voici les principales.

a). « Nombreuses invraisemblances des romans historiques. »

a) Quand un auteur invente, de toutes pièces, un exposé historique ou géographique, son invention présente deux caractères principaux : elle se contente de faits vagues et généraux, qui n'apprennent rien ou qui apprennent peu de chose; et, dans ses lignes ainsi empruntées à l'histoire ou à la géographie, elle bâtit la trâme plus ou moins serrée de détails absolument légendaires, où le défaut de vérité et quelquefois le manque de vraisemblance se trahissent à chaque instant.

b). « Amour de la ligne droite des romans historiques. »

b) Le second caractère de ces romans historiques et géographiques, c'est l'amour de la ligne droite et l'horreur de la ligne brisée; de cette ligne brisée qui est l'expression de la vérité et de la vie, parce qu'elle est tracée sous l'influence de ces réalités et de ces obstacles qui obligent à faire de nombreux détours pour arriver au but. On remonte des rivières : il faut les longer pour arriver à des endroits guéables ; on se heurte à des montagnes, à des collines, à des rochers qui barrent le chemin : il faut les contourner ou les grimper à travers des sentiers sinueux, pour arriver à les franchir. Ces difficultés nombreuses et incessantes que nous rencontrons, à chaque pas, et qui nous obligent à faire des zig-zags perpétuels dans le chemin de la vie laissent des

traces de leur existence dans un volume d'histoire bien écrit ou sur une carte bien tracée. Les faits font sentir leur contrecoup dans les écrits qui les exposent ou dans le dessin qui les représente. Cela est forcé. Une bonne carte par ses lignes, ses traits et ses ombres, peut et doit donner une juste idée des aspérités ou des plis de terrain qui existent sur le sol. Il en est de même de l'histoire : Elle peut, elle aussi, être une image, imparfaite sans doute, mais fidèle, de la vie.

5°.– Pour faire comprendre ce que nous disons ici, nous n'avons qu'à citer un exemple : il est pris, d'ailleurs, dans la Bible et il appartient au cycle de ce qu'on peut appeler les écrits sacerdotaux : C'est Ézéchiel qui nous le fournit. On voit déjà que nous faisons allusion à ce qu'on appelle la constitution d'Ézéchiel. Le prophète nous donne là, une carte de la Palestine, carte imaginaire, idéale, n'ayant aucun rapport avec la réalité: mais aussi la géographie y est extrêmement fantaisiste. Tout est tiré au cordeau et à l'équerre ; on ne voit partout que lignes droites et angles droits ; nulle part on n'aperçoit de ligne courbe ou brisée. On sent que cette carte a été faite par un géomètre, au fond d'un cabinet, et qu'il y a seulement des rapports chimériques entre cette carte et la réalité. Ce que la première impression laisse apercevoir est confirmé par l'examen des détails; car, tout en constatant quelques ressemblances générales entre ce qu'on lit dans Ézéchiel et ce qu'on trouve ailleurs, on se heurte à tant de détails certainement imaginaires qu'on doute si on a à faire à quelque réalité et qu'on a toujours du mal à marquer exactement la limite entre le fictif et le réel (1).

« Exemple pris dans « la Bible et qui éclaircit ce qu'on vient de « dire. »

---

(1).– « Les nombres, en particulier, sont presque mis au hasard, et il y a de la naïveté à vouloir les corriger; l'auteur eût aussi bien fait de les laisser en blanc. Ceux qui veulent fonder sur ces visions bizarres des calculs et des dessins feraient aussi bien de dresser le plan de la Jérusalem céleste

„ Dans Josué rien « qui trahisse, au « premier coup, la « fiction et l'invention. „

6°. — Or, dans Josué on ne trouve rien de semblable au moins si on prend les choses dans leur ensemble. Qu'on examine la partie historique, qu'on examine la partie géographique, on n'aperçoit rien qui, du premier coup, trahisse l'invention et le fictif comme dans Ezéchiel. Il n'y a rien de vague et de général: tout est extrêmement précis et détaillé: Ce sont des noms propres ou des faits, et c'est à peine si, au milieu de cette forêt de noms de villes ou de pays, on découvre quelques versets exprimant des idées générales. Nous n'avons donc pas à faire ici à un roman géographique ou historique bâti sur quelques données relatives à la Palestine, à ses habitants et au peuple d'Israel. Personne n'a jamais inventé quelque chose de semblable à ce que nous lisons dans Josué, en particulier, du chapitre XIII au chapitre XXII. — La seconde hypothèse est donc impossible, d'autant plus impossible, que l'époque de la Restauration a été „ pauvre „ à tous les égards „. Les écrits d'Aggée et de Zacharie dénotent « une si grande inhabileté à écrire, qu'on ne sent pas porté à regarder „ ce moment comme celui où les lois sacerdotales et lévitiques furent „ en masse rédigées (1). „ On ne nous persuadera donc jamais que Esdras ou un de ses élèves ait tiré de son imagination un morceau comme celui de Josué XIII-XXI. Et d'ailleurs dans quel but? — Pourquoi tous ces noms propres? — Certes, si un romancier quelconque avait voulu inventer, en 450 ou en 500, une histoire fictive de la conquête de la Terre Promise, il aurait présenté autrement les

---

„ de l'Apocalypse. Ils devraient donner une place, dans leurs tra„ cés, au fleuve sortant du temple, grossissant à chaque pas, et „ allant assainir la mer morte. Aucun prophète, autant qu'Ezé„ chiel, ne s'est joué de l'impossible. Il rappelle Fourier; mais „ c'est un Fourier qui décrirait son phalanstère avec la précision „ d'un architecte et d'un arpenteur. „ — Er. Renan, dans la Revue des Deux-Mondes du 15 décembre 1886, p. 801. —

(1). — Er. Renan, dans la Revue des Deux-Mondes, 15 décembre 1886, p. 814. —

faits qu'ils ne sont décrits dans Josué. Il nous aurait montré le chef du peuple de Dieu courant la Palestine du Sud au Nord, s'arrêtant aux grands centres, organisant les tribus et tirant tout à l'équerre et au cordeau. Nous n'avons, dans la Bible, rien de semblable et c'est pourquoi nous sommes d'avis que la seconde hypothèse est un mythe.

6°. — La troisième hypothèse est-elle davantage possible? — Nous ne le pensons pas.

„Troisième hypothèse. — Mélange de fiction et de réalité.„

Qu'il y ait quelques détails interpolés au milieu du récit et ajoutés après coup, dans le livre, cela est possible et même vraisemblable. A une époque où l'on possédait des documents anciens sur les mêmes faits ou les mêmes personnages, on a pu opérer un mélange ou des interpolations; on a pu recueillir, sous forme de notes et de gloses, dans le document principal, les détails complémentaires que renfermaient les documents secondaires. Mais, si on peut admettre le fait d'une manière générale, on ne doit l'admettre, dans un cas donné, que sur des preuves démonstratives ou sur des indices sérieux. Seulement, ce n'est point là la théorie en honneur chez les critiques.

7°. — Ceux-ci voudraient que l'auteur du Code sacerdotal eût relevé la carte géographique de son temps et qu'il eût complété ces données d'une façon arbitraire et purement idéale. Seulement, cette conception est insoutenable: jamais, au grand jamais, un scribe „plat„ de l'époque d'Esdras n'aurait relevé, dans le détail, des centaines de noms et le tracé précis de limites que nous avons dans Josué. Il n'en aurait pas été capable, alors même que l'idée lui en serait venue, et l'idée ne lui en serait pas venue. De plus, à l'époque de la Restauration, la carte de la Palestine ne présentait point la physionomie qu'elle a dans Josué. Les centaines de villes, que nous trouvons ici, n'existaient plus qu'en souvenir. Quant aux détails purement imaginaires c'est à peine si on rencontre ici et là, quelques versets qui puissent être rangés dans cette catégorie, à cause de leur caractère général. Un faussaire ou un romancier nous auraient parlé de Beercheba, de Gérare,

„Invraisemblance de cette hypothèse.„

d'Hébron, de Béthel, de Sichem, des localités qui figurent dans les vies patriarchales et ne seraient guère allés au-delà. C'est sur ces bases qu'ils auraient construit leur récit fantaisiste.

„Jugement que porterait un lecteur „étranger aux controverses bibliques.„

8°.— Qu'on prenne n'importe quel lecteur instruit, pourvu qu'il soit étranger aux controverses bibliques contemporaines et qu'on lui demande ce qu'il faut penser de Josué XIII-XXI, nous sommes sans inquiétude sur la réponse qu'il fera; nous ne craignons pas qu'il accuse ce récit d'être purement ou principalement imaginaire, surtout s'il a lu toute la Bible. Des pages comme celles-là portent avec elles leur démonstration et accusent une haute antiquité. Ce n'est pas à une époque postérieure à la conquête de huit ou neuf cents ans qu'on aurait inventé rien de pareil.— Alors même que ce ne serait pas „ l'histoire de la conquête de Canaan „, mais „ la légende de cet événement, telle qu'elle s'est formée dans „ la suite des temps par la tradition (1) „, ainsi que le prétend Reuss, cette légende serait certainement plus ancienne que l'époque d'Esdras ou de la Restauration. Rien ne me paraît plus faux que ce qu'ajoute le même critique: „ Quant aux notices géographiques, „ dit-il, contenues en si grand nombre dans le livre de Josué, la „ comparaison avec les renseignements que nous fournissent d'autres „ textes, nous autorise à les regarder comme une espèce de tableau „ idéal des possessions israélites, et non comme le calque „ d'une situation donnée à n'importe quelle époque (2).„

„Caractère que pré-

9°.— Cette assertion me semble aller contre tous les faits

(1).— Ed. Reuss. L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 79.—

(2).— Ibid. p. 80.— Voir encore p. 211-218.— „ La relation „ du livre de Josué n'est pas l'histoire de la conquête de Canaan, mais la légende de cet événement telle qu'elle s'est formée dans la suite des temps par la tradition . . . Ces faits „ sont reportés ici dans une haute antiquité et la forme naïve „ et populaire dont ils sont revêtus prouve, à n'en pas douter, „ qu'ils sont dus en grande partie à l'imagination „.— Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 79.—

d'expérience constatée par la critique. En effet, les pièces apocryphes, « sentent les romans où l'imaginaire et le fictif sont superposés à quelques éléments historiques. » historiques, ne manquent pas dans nos bibliothèques et même dans nos collections imprimées. Or, on remarque, en général, dans ces documents, qu'ils sont pleins de généralités et qu'ils ne descendent presque jamais dans les détails de lieux, de temps et de personnes; et la raison de cette horreur que les fabricateurs de documents faux ont pour les récits circonstanciés est facile à découvrir: c'est que, s'ils entrent dans des détails, ils sont obligés à être sans cesse sur leurs gardes pour ne pas se contredire à chaque page. Plus les personnages qu'ils font manoeuvrer sur l'échiquier sont nombreux et plus aussi ils doivent faire des efforts, pour les faire parler ou agir conformément à leurs antécédents ou à leurs destinées futures. Si ces personnages se comptent par dizaines ou par centaines, l'effort devient tel que les têtes les mieux organisées ne suffisent pas à produire la dose d'attention nécessaire pour obtenir un bon résultat. On le remarque, tous les jours, dans les drames, dans les poëmes, dans les romans. Ce que nous disons des personnages, on peut l'appliquer aux détails empruntés à la géographie et à l'histoire. Les écrivains qui feraient la géographie ou l'histoire fictive et très détaillées d'un pays ayant une histoire et une géographie réelles seraient pris en faute, à chaque instant, à moins d'une attention et d'une vigilance dont peu d'hommes sont capables.

10°.— Or, dans le livre de Josué, les détails géographiques abondent: ils se comptent par centaines, sinon par milliers, ils constituent, en quelque sorte, la trame générale et la substance de l'ouvrage. Il est donc à présumer que nous avons là quelque chose d'historique et non quelque chose d'imaginaire, puisque c'est juste le contraire de ce que font les fabricateurs de pièces inventées. De plus, à l'aide des mentions de lieux, de temps ou de personnes, qui reviennent dans les autres livres de la Bible, on peut contrôler Josué et s'assurer que cet ouvrage n'est pas « un tableau idéal des possessions israélites. » Si la théorie des critiques contemporains

« Conclusions qui découlent de là pour ce qui regarde Josué. »

était vraie, ce serait, la première fois, à coup sûr, qu'on aurait vu un roman historique composé à peu près en entier de noms de villes et de noms d'hommes : on aurait beau feuiller les annales de tous les peuples passés et présents qu'on ne trouverait rien de semblable. Les assertions des critiques vont, dans ce cas, contre tous les faits d'expérience : on ne peut rien citer de semblable, absolument rien.

Ce qui rend ces trois hypothèses impossibles, c'est la quantité de détails relatifs aux peuples et aux localités dont parle Josué : La plupart n'existaient plus à l'époque de la Restauration et il y avait longtemps que tout avait disparu ; presque tous les peuples étaient éteints depuis deux, trois, quatre, cinq siècles, sinon davantage. Par conséquent, à supposer que Josué ait été composé à l'époque de la Restauration, il faut que son auteur ait fait de longues et profondes recherches, car il n'a pas trouvé l'histoire de ces peuples dans les récits de ses contemporains. Les légendes ne gardent pas ainsi les détails minutieux de l'histoire. Peut-on croire que l'auteur de Josué a fait ces longues recherches ? – Cela est-il vraisemblable ? – Cela est-il même possible ? – Je ne le crois pas.

„Avec la Bible seule „aurait-on pu reconstituer l'ancienne „Palestine ?„

11°. — On me dira, sans doute, que la Bible mentionne accidentellement les peuplades cananéennes et que, par conséquent, l'auteur de Josué a pu y puiser, vers l'an 550 ou 500, ce qu'il en dit. Il n'a fait qu'opérer la synthèse de ce qu'il a recueilli dans les Prophètes, dans les Rois, dans Samuel et dans les Juges : Par conséquent, l'oeuvre n'est pas aussi difficile que j'ai l'air de le supposer.

Cette objection est spécieuse pour ceux peut-être qui n'ont pas lu attentivement la Bible, mais elle n'a aucune valeur pour ceux qui connaissent un peu à fond les Livres Saints.

On peut, d'abord, répondre que, dans la théorie des critiques, vers l'an 550 ou 500, ce qu'on appelle la Bible n'existait pas encore. Les Prophètes étaient connus, mais ils fournissent peu de détails sur les peuples cananéens. Par conséquent, ils n'ont pas pu être d'un grand secours. Quant aux Rois, Samuel et

les Juges, où ils n'existaient pas, d'après les critiques, ou ils étaient alors l'objet de remaniements considérables. Ce n'a donc pas été là, non plus, une source que le faussaire ait pu exploiter.— Ajoutons, d'ailleurs, qu'en faisant un roman sur les renseignements fournis par la Bible, de côté et d'autre, on s'exposerait très facilement à commettre beaucoup d'erreurs. Les peuples dont parle la Bible, n'ont pas eu, en effet, toujours la même forme et ils n'ont pas, non plus, occupé le même endroit, pendant mille ou neuf cents ans. Or, comment observer toutes ces nuances diverses en se contentant de recueillir quelques renseignements généraux et en brodant là-dessus ?— Il faudrait une habileté, une attention et des efforts qui ne sont pas communs. — Quel est l'homme, à cette heure, qui se chargerait de refaire la géographie de la France vers l'an mil et qui oserait espérer qu'il ne se tromperait pas huit fois sur dix ?— Et cependant, il n'y a aucune comparaison à établir entre les moyens d'information que nous avons aujourd'hui et ceux qu'on avait au cinquième siècle avant notre ère.— Nous pouvons donc affirmer que le livre de Josué ne représente pas le dépouillement des livres de la Bible, mis en œuvre par un auteur du cinquième ou du sixième siècle avant notre ère.— Mais allons plus loin :

12°.— Pourquoi ne veut-on pas que le livre de Josué ait été écrit après la conquête de la Palestine par Josué ou par un autre personnage ?— Est-ce que la Palestine n'a pas été conquise ?— Est-ce que les Israélites y étaient autochtones ?— Est-ce que toute une légion de peuples, qui furent en partie dépossédés, n'y étaient point déjà établis ?—

„Peut-on nier la conquête et le partage de la Palestine ?„

Pour soutenir que les Israélites étaient autochtones en Palestine et qu'ils n'ont pas conquis ce pays, il faudrait nier tous les livres de la Bible, car il n'y en a pas un qui ne nous parle de la sortie d'Egypte, du voyage au désert et de la conquête de la terre située en deçà du Jourdain. On ne peut donc pas nier que les Israélites n'aient conquis la Palestine ; et, puisque tous les livres de la Bible l'affirment, du plus moderne au plus

ancien, pourquoi ne veut-on pas que le livre de Josué nous en présente le récit ? — Ce n'est pas le fait qu'on peut attaquer, ainsi qu'on le voit et qu'on le verra bientôt plus clairement. Tous les documents, quels qu'ils soient, parlent de la terre qui a été donnée aux Israélites par Jéhovah et supposent que les Cananéens ont été insensiblement dépossédés. Ce n'est donc qu'au récit qu'on peut s'en prendre. Mais celui-ci porte, avec lui, les marques de son authenticité. Nous ne voulons pas dire par là qu'aucun verset n'ait été ajouté : non ; mais l'ensemble de ce récit est certainement authentique.

„ La cadastration de „ la Palestine au quatorzième siècle avant „ notre ère. „

13°. — Il est vrai que l'opération cadastrale, comme on l'appelle, racontée au chapitre XVIII, 4-9 de Josué, étonne beaucoup les critiques, Ed. Reuss, par exemple. « Au lieu d'aller en armes, „ dit cet auteur, faire cette opération cadastrale, on envoie des individus faire paisiblement le relevé de ce qui était encore inoccupé, pour le répartir ensuite par le sort. On veut donc nous „ faire croire qu'il n'y avait plus de Cananéens pour mettre à la „ raison ces agents du cadastre, bien que les textes disent partout le contraire. Tout cela est de l'idéalisme pur, de la théorie, „ entée tant bien que mal, sur les faits, tels que les constatait „ l'état de choses à une époque postérieure où l'on avait complètement oublié les conditions naturelles et les effets réels „ d'une invasion de barbares dans un pays cultivé. „ (1)

J'en demande pardon à Reuss, mais « si les textes disent partout „ que les Cananéens existaient encore, on ne veut point probablement nous donner à entendre « qu'il n'y en „ avait plus, pour mettre à la raison les agents du cadastre. „ Il est probable qu'il faut chercher une autre explication à ce qui est dit ici et je ne crois pas qu'il soit difficile de la trouver. Ed. Reuss aurait pu la voir aisément, s'il l'avait voulu. Ici, comme dans beaucoup d'autres cas, il transporte dans l'antiquité, avec des mots, des idées et des faits très modernes. La

(1). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, II, p. 399, note 2. —

„ cadastration » de la Palestine est un de ces mots perfides, qui résument une masse d'arguments. Je m'étonne que Reuss n'ait pas vu, dans les 21 Israélites cadastrants, des élèves de l'École polytechnique que Josué avait fondée à Thirsa, ou des capitaines-majors envoyés en mission. C'était là le complément nécessaire de son idée. « Cadastrer la Palestine en l'an 1400, avant l'ère chrétienne! Cela a-t-il besoin d'être réfuté? semble nous dire Ed. Reuss? — J'avoue qu'en effet j'aurais quelques doutes, si le livre de Josué disait clairement qu'on a cadastré la Palestine du nord, et triangulé toute la région jusqu'à Hamath, sinon jusqu'à l'Euphrate, d'autant plus que cela demanderait du temps. — Mais il me semble que le livre de Josué parle de quelque chose de beaucoup plus simple: Prendre des noms de villes ou de villages, indiquer les fleuves et les ruisseaux, signaler les montagnes, les plaines et les limites naturelles, c'est bien faire quelque chose qui appartient au cadastre, mais c'est une de ces opérations si primitives que les peuples les plus sauvages la font. Reuss se crée donc des difficultés à plaisir.

Mais, ajouta-t-il, y songez-vous? — Envoyer ces 21 individus en pays ennemi faire paisiblement, c'est à dire, sans armes, cette opération cadastrale! — Est-ce que cela a le sens commun? — Mais, d'abord, rien ne nous dit que ces 21 individus sont partis sans armes, ou sans escorte. De plus 21 individus bien armés pouvaient en imposer suffisamment à une population déjà matée, alors surtout qu'on savait qu'il y avait par derrière une forte armée. Qu'est-ce qui nous empêcherait au besoin de supposer que ces 21 individus se déguisèrent? — Enfin, plusieurs des régions que parcoururent ces 21 individus étaient déjà occupées ou soumises. Tel, par exemple, le pays de Benjamin; tel le pays de Siméon et probablement plusieurs autres. Seulement ces pays étaient indivis, et, avant de les distribuer à chaque tribu, Josué voulait être renseigné pour savoir ce qu'il faisait. — L'opération nous semble naturelle, très naturelle. —

Au contraire, si nous avions à faire à un partage pure-

ment idéal, son auteur se serait bien dispensé de faire exécuter un relevé quelconque; il aurait pris l'équerre et le cordeau et il aurait tiré des lignes droites de l'Ouest à l'Est, du Nord au Sud, sans se préoccuper, des fleuves, des rivières et des montagnes et il nous aurait donné un partage aussi régulier que fantaisiste. — C'est ainsi qu'agit Ezéchiel, dans son partage idéal de la Palestine. —

« Examen des assertions que Reuss émet. »

14°. — L'objection que fait Ed. Reuss se retourne donc contre lui. — Nous n'avons pas certainement, dans Josué, « de l'idéalisme pur, de la théorie entée tant bien que mal sur les faits, tels que les constatait l'état de choses à une époque postérieure. » Avant de faire le partage de la Palestine, il a fallu connaître ce qu'on allait diviser; c'est pourquoi une opération, analogue à celle dont parle Josué XVIII, s'impose d'elle-même.

La Palestine est présentée, dans le Pentateuque, comme la terre que Jéhovah va donner à son peuple en héritage et le livre de Josué nous raconte précisément la mise en possession de cet héritage; mais tous les autres livres supposent le fait affirmé par le Pentateuque et par Josué. Rien de plus fréquent, dans les Juges, Samuel, les Rois et les Prophètes que les allusions à cette mise en possession: On revient continuellement là-dessus. Jamais on ne suppose que les races cananéennes ont complètement disparu et disparu d'un seul coup. Dans le Pentateuque, on annonce qu'elles seront expulsées seulement peu à peu: « Je chasserai ces peuples peu à peu, lisons-nous dans l'Exode XXIII, 30, devant toi, jusqu'à ce que ayant crû, tu occupes la terre. — « Et la colère de Jéhovah, lisons-nous dans les Juges II, 22 – III, 7, s'enflamma contre Israel, et (Dieu) dit: « Puisque ce peuple a transgressé l'alliance que j'avais imposée à ses pères, puisqu'il n'a pas écouté ma voix, je ne chasserai point devant lui les peuples que Josué a laissés à sa mort, car je veux, avec eux, tenter Israel et savoir s'il continuera, oui ou non, à marcher dans la voie où ses pères ont marché. C'est pourquoi Jéhovah ne se hâta point d'expulser ces peuples et il ne les livra point à

„ Josué. — Or, voici les peuples que Jéhovah laissa subsister, pour éprouver par eux Israel et tous ceux qui ne connaissaient point les guerres de Canaan. Il voulait, d'ailleurs, obliger les générations Israélites à apprendre la guerre qu'elles ne connaissaient pas auparavant. (Il laissa donc subsister) les cinq princes des Philistins, tous les Cananéens, les Sidoniens, le Hévéen qui habite la montagne du Liban, depuis le mont de Baal-Hermon jusques à Hamath —. Ces peuples servirent à tenter Israel, pour voir si celui-ci écouterait les préceptes que Jéhovah avait donnés à ses pères par Moïse. Les Israélites habitèrent donc au milieu des Cananéens, des Hethéens, des Amorrhéens, des Pherézéens, des Hévéens, des Jébuséens. Ils prirent leurs filles pour femmes, ils donnèrent leurs filles aux fils des Cananéens et ils adorent leurs dieux. „

Voilà ce que nous apprennent les Juges (II, 20 — III, 6. Cfr. II, 1-5) et les autres livres ne contredisent pas ces assertions, car presque toutes ces peuplades sont encore mentionnées plus tard; par conséquent, Josué nous tromperait beaucoup, si, comme le dit Reuss, il voulait „ nous faire croire qu'il n'y avait plus de Cananéens pour „ mettre à la raison ces agents du cadastre. „ Mais est-ce bien, en réalité, l'idée que nous donne le livre de Josué, même dans les chapitres XIII-XXI? — Non assurément, et il faut que le professeur de Strasbourg l'ait lu avec beaucoup de distraction pour s'exprimer ainsi. Avec un peu plus d'attention, le docte critique aurait vu que Ruben et Gad ne voulurent pas „ expulser les Gessuriens et les „ Maâcathéens, lesquels habitent au milieu d'Israel jusqu'à aujourd'hui (Josué XIII, 13); il aurait vu que les descendants de Juda ne purent pas expulser les Jébuséens; c'est pourquoi ceux-ci habitent au milieu des enfants de Juda, dans Jérusalem, jusques au moment actuel (Josué XV, 63) „; que les Ephraïmites „ n'expulsèrent pas davantage les Cananéens de Gazer, c'est pourquoi ceux-ci habitent au milieu des Ephraïmites en qualité de tributaires, jusques à aujourd'hui (Josué, XV, 10); „ que les descendants de Manassé ne purent pas s'emparer de certaines villes „ C'est pourquoi les Cananéens continuèrent à ha-

„ biter dans cette terre.„ Seulement lorsque les Israélites se furent „ fortifiés, ils les soumirent au tribut, sans les expulser[1] (Josué „ XVI, 12-13. Cfr. XVI, 15-18).„ — Comment Ed. Reuss peut-il donc affirmer que, « d'après la théorie, tout le pays est soumis „ et que les Cananéens ont disparu ?„[2] Nous ne le voyons guère, d'autant plus qu'en maints autres endroits il est dit, au futur, que Jéhovah « expulsera ces peuplades devant les Israélites », par exemple, dans Josué XIII, 6. — Les critiques de l'École de Reuss parcourent les documents d'une façon bien singulière, pour ne rien dire de plus. Ces distractions sont d'autant plus étonnantes que, dans son dernier discours, Josué dit aux Israélites : « Voyez : je vous ai distribué les peuples restants en héri„ tage pour vos tribus, à partir du Jourdain, avec tous les peu„ ples que j'ai détruits et (ceux qui sont jusqu'à) la grande „ mer, vers le coucher du soleil. Jéhovah, votre Dieu, les disper„ sera devant vous et il les chassera devant votre face. Vous „ hériterez de leur territoire, ainsi que Jéhovah, votre Dieu, „ vous l'a promis (Josué XXIII, 4-5).„ Les peuples Cananéens sont partagés en deux catégories : les uns ont disparu ou ont été détruits; les autres restent, mais ils disparaîtront ou seront détruits, comme les précédents, si les Israélites sont fidèles à servir Jéhovah. L'observation est répétée plusieurs fois, dans le discours final, que Josué adresse aux Israélites. C'est pourquoi, nous avons lieu d'être étonnés que les savants contemporains ne tiennent pas plus de compte de ce que disent les documents originaux. —

„Il est impossible de „ considérer Josué „ XIII-XXI comme „ un récit purement „ idéal.„

15°. — Je me refuse, en ce qui me concerne, à voir dans tout ce que Josué dit de la Palestine, de ses habitants et de ses limites, un tableau purement idéal, entièrement fictif, ou même composé d'un mélange de fiction et de réalité. Je ne crois pas

(1). — Voilà un verset qui peut-être, à la rigueur, une glose ajoutée au récit primitif.

(2). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 216. —

qu'un faussaire eût pu inventer rien de semblable, vers l'an 550 ou vers l'an 450.—

En disant cela, je suis très disposé à faire une place assez considérable aux gloses et aux interpolations. C'est là, en effet, le sort des vieux livres, quand ils sont beaucoup lus, parce qu'on sent le besoin d'éclaircir les choses obscures ou difficiles à comprendre. C'est ainsi, par exemple, que Josué XIX, 47 n'est probablement qu'une glose glissée entre les versets XIX, 40-48, et basée sur Juges XVIII, Mais, si, en principe, on doit admettre des retouches plus ou moins nombreuses dans le livre de Josué, il n'est pas toujours facile de décider dans les cas particuliers, car tous ne présentent pas le même degré de clarté que le précédent.—

« Les limites de la Palestine.—Objection qu'on en tire. »

16°.— Une dernière difficulté que l'on fait contre le récit de l'Hexateuque est tirée des limites de la Palestine. On prétend que l'Hexateuque suppose des limites, qui ont été à peine atteintes du temps de David et de Salomon ; d'où on tire la conclusion assez logique, ce semble, que le récit de Josué est, au moins, postérieur à l'époque de ces princes.(1)

Il est facile de répondre à cette objection, car on commet ici une grosse exagération. Nous avons, dans le livre des Nombres, une description sommaire des limites de la terre promise, faite par Moïse, avant que les tribus entrâssent en possession de leurs territoires. Voici en quels termes elle est conçue : « Nombres XXXIV. 2. » Vous allez entrer dans la terre de Canaan. Voici le territoire » qui vous reviendra en héritage, en Canaan, et en voici les limites. » —3— Du côté du midi (Nedjeb), il partira du désert de Tsin » à côté d'Edom et vous aurez pour limite, à l'Est, la mer salée.—4.— Vers le sud (Nedjeb), cette frontière tournera par » la montée du Scorpion et passera à Tsirmach, allant au sud » (Nedjeb) à Qadech-Barnea, sortant par Hatsar-Addar et » passant à Atsemonah.—5.— D'Atsemonah la limite tournera » au torrent d'Egypte et elle finira à la mer.—6.— Du côté

(1).— Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 218.—

„ de la mer, vous aurez pour limite la grande mer. Voilà quel-
„ le sera, pour vous, la limite du côté de la mer. – 7. – Voici quel-
„ le sera pour vous la frontière nord: vous vous fixerez (pour limite)
„ le mont Hor. – 8. – Du mont Hor vous irez jusque sur le che-
„ min de Hamath et vous aboutirez aux limites de Tsedadah.
„ – 9. – La frontière passera à Ziphron jusques à Hatsar-Éinan.
„ Voilà quelle sera pour vous la frontière nord. – 10. – Vous vous
„ fixerez pour frontière à l'Orient, à partir de Hatsar-Éinan,
„ Chepham. – 11. – De Chepham la limite descendra à Riblah,
„ à l'orient de Aïn, et elle atteindra le côté de la mer de Kin-
„ nereth à l'orient. – 12. – Elle suivra ensuite le Jourdain jus-
„ ques à la mer salée. Voilà quelle sera pour vous la terre
„ (promise), avec ses frontières."

Il ne s'agit là, ainsi que l'observe expressément le livre des Nombres, dans les versets qui suivent, que du territoire destiné aux neufs tribus et demie non encore pourvues, car deux tribus et demie étaient déjà établies à l'est du Jourdain, au moment où Josué fit la conquête de la Palestine.

Autant qu'on peut déterminer les limites de la Palestine données par les Nombres, on voit que la terre promise allait des frontières de l'Egypte au Liban ou à l'Hermon au nord; et c'est, en effet, ce que semble également indiquer le Deutéronome III, 25. Ce sont aussi, à prendre les choses en général, les frontières de la Palestine dont Josué s'empare, sinon en fait, du moins en droit, c'est-à-dire, qu'il conquerra en réalité ou dont il assignera la conquête à quelques-unes des tribus. Son livre nous le montre, d'abord, s'emparant du sud de la Palestine (I–X, 40) puis revenant à Gilghal (Josué X, 41-43), montant vers le centre, atteignant rapidement le nord et poussant jusques à Sidon et Masrephoth sur la côte, jusques au Liban et à l'Hermon dans l'intérieur des terres (Josué XI). Josué, dans la distribution de la terre qu'il fait aux tribus (Josué XIII–XXI), ne dépasse point ces limites. De plus, il y a un grand nombre de territoires qui ne sont pas encore entièrement conquis. Les populations Cananéennes –,

Philistines, Phéniciennes sont plutôt refoulées qu'exterminées ; et un grand nombre d'entre elles subsistent encore au milieu des Israélites. Du reste, le livre de Josué le proclame lui-même, en divers endroits, comme on l'a vu plus haut, notamment aux premiers versets du Chapitre XIII. Il est également remarquable, que, parmi les trente-et-un rois ou chefs de bande vaincus par Josué (Josué, XII), ne figure aucun prince Philistin.

Or, ce sont là des circonstances qui accusent manifestement un récit basé sur les documents ou tracé d'après les faits. Un faussaire, qui aurait fabriqué, au cinquième ou au sixième siècle avant notre ère, un récit de la conquête « purement idéal et imaginaire », n'aurait point parsemé son récit de ces restrictions et de ces correctifs. Les faussaires aiment les situations claires et nettes. Ils ne s'embrouillent pas, en général, dans les situations complexes. La ligne droite en tout sens, voilà ce qu'il leur faut.

17°.– Plus nous examinons les données de l'Hexateuque relatives à la terre Promise, à ses limites et à ses habitants, et plus aussi elles nous paraissent marquées au coin de la vérité : Elles portent avec elles leur démonstration. – Cela va devenir encore plus clair et plus certain, au fur et à mesure que nous examinerons les détails, en particulier, les lots assignés à chaque tribu.

« Conclusion relativement à ce sujet particulier. »

Paragraphe deuxième.

Partage de la Palestine entre les diverses tribus.

1°.– On sait jusqu'où vont les théories des critiques contemporains : D'après eux, tous les renseignements fournis par la Genèse et le reste de l'Hexateuque ne contiennent pas de l'histoire, mais bien la légende des temps héroïques. C'est pourquoi, la plupart des personnages mentionnés comme les ancêtres du peuple Israélite n'ont pas existé : Joseph, Jacob, Esaü,

« Théorie des critiques sur le caractère légendaire des récits relatifs aux personnages et aux temps patriarcaux. »

Isaac, Abraham lui-même, ne sont que des personnages fictifs. Les douze tribus d'Israel sont une invention des temps postérieurs qui ne répond à aucune réalité. Il est, d'ailleurs, absurde de supposer que les tribus descendent de ce qu'on appelle les douze patriarches. C'est là une conception qui ne s'est jamais réalisée dans l'histoire des peuples connus. Par conséquent, les livres, qui supposent l'existence des douze patriarches et des douze tribus, sont évidemment de beaucoup postérieurs à l'époque dont ils sont censés retracer l'histoire. Le livre de Josué n'est donc pas plus vrai que les autres, et il est même moins vrai que les autres, car il nous présente un partage de la terre promise purement idéal, absolument imaginaire.

On voit la quantité d'objections de tout genre qu'on fait contre cette partie de la Bible. Nous en avons examiné déjà plusieurs; nous voulons nous occuper maintenant de celle qui regarde le partage de la terre promise et voir si nous avons à faire à quelque chose de purement idéal ou imaginaire, pour arriver à résoudre le problème de l'antiquité absolue ou relative du récit contenu dans Josué.

Importance du récit de Josué relatif au partage de la Palestine.

2°. — Cette question a de l'importance; voici pourquoi: si le récit du livre de Josué relatif au partage de la Palestine entre les tribus d'Israel est vrai et authentique, il s'en suit rigoureusement que tout ce qui est dit du grand-prêtre Eléazar, du Tabernacle de Silo est vrai, et, par suite, il n'y a pas moyen de contester 1° la haute antiquité du sacerdoce Aaronique. 2° la véracité des livres du milieu du Pentateuque sur ce qu'ils nous apprennent relativement à l'organisation du culte en Israel. Par conséquent, toutes les théories de la critique moderne, soit sur la formation lente du sacerdoce, soit sur la centralisation du culte, soit sur l'histoire littéraire de la Bible, sont détruites du même coup. Rien n'est donc plus vrai que de dire que les critiques Evolutionistes combattent en ce moment „ pro aris et focis „, en niant l'authenticité des chapitres de Josué relatifs au partage de la Palestine.

3°.— Puisque la question est si importante, nous allons l'étudier en détail, afin de voir ce qu'il faut penser de la valeur du récit de Josué XIII–XXI. Nous examinerons successivement ces quatre questions : 1°. A-t-il été fait un partage de la Palestine entre les tribus d'Israël ?— 2°. Le récit que le livre de Josué fait de ce partage est-il authentique ou fictif ?— 3° Ce qui est dit, en particulier, des villes lévitiques est-il vrai ?— 4°.— Que faut-il penser des villes dites cités de refuge ?—

« Diverses questions qui vont être traitées. »

Titre premier

A-t-il été fait un partage de la Palestine.

1°.— Pour nier le partage de la Palestine entre les tribus qui composaient Israël, il faut rejeter, non seulement le Pentateuque et Josué, mais encore tous les autres livres; car les allusions à ce partage reviennent à chaque instant, dans la Bible. Ces allusions sont si nombreuses qu'on peut même presque reconstituer tout ce qui a rapport à ce partage; l'époque, la date, la forme, les auteurs, les intéressés, le résultat ou l'état qui s'en est suivi. Avec de la patience et de l'attention on peut presque refaire la carte de la Palestine, à la mort de Josué.

« Toute la Bible dépose en faveur d'un partage de la Palestine entre les tribus. »

2°.— D'abord, la Bible nous fait connaître l'ancêtre primitif duquel descendent les Israélites : Il est appelé souvent du nom d'Israël, quelquefois de celui de Jacob, mais il est visible partout que Jacob et Israël ne font qu'un. Les Bené-Israël ou descendants d'Israël ont constitué le peuple connu, dans l'histoire, sous le nom d'Israélites.

« L'ancêtre premier du peuple Israélite. »

3°.— Mais ce nom collectif d'Israélites comprend divers éléments : très souvent il est parlé, dans la Bible, des « tribus d'Israël », d'une manière générale. La quantité de passages que nous devrions citer ici est innombrable. Cela est si vrai qu'Israël doit être pris toujours comme un collectif. De plus, on énumère souvent les éléments qui le composent : D'abord,

« Éléments dont se compose Israël.— Les douze tribus. »

par des expressions génériques : Ainsi il est dit quelquefois qu'il y a douze tribus. Non seulement on le dit expressément mais on considère le fait comme si connu qu'on le donne à entendre par des actes symboliques. Par exemple, Elie voulant construire un autel « prend 12 pierres suivant le nombre des tribus descen-
» dant de Jacob, auquel Jéhovah a parlé disant : « tu t'appel-
» leras Israel (I Rois XVIII, 31). » Ahia le Silonite donne à Jéroboam 10 parties du manteau qu'il a coupé en 12, pour indiquer que sur les 12 tribus, il en prendra 10 pour former le royaume d'Israel (I Rois, XI, 30, 31, 35). Salomon établit aussi 12 préfets sur Israel pour prélever les impôts, mais les détails qu'on donne ne permettent pas de déterminer s'il y en avait un dans chaque tribu (I Rois, IV, 7-19). Bien avant l'époque de Salomon, le lévite dont la femme avait été tuée par les Benjaminites, divisa le cadavre en douze portions qu'il distribua dans toutes les régions d'Israel (Juges, XIX, 29). D'autres fois, on énumère ces tribus d'une manière plus ou moins complète : cela a lieu, par exemple, à propos du dénombrement ordonné par David (II Sam. XXIV), ou à propos du couronnement de ce prince (II Sam. II). – Plus habituellement les tribus sont nommées isolément, tantôt l'une, tantôt l'autre, mais on peut reconstituer aisément tous les noms. Citons seulement quelques exemples, à propos de chaque tribu.

« Passages de la Bible relatifs aux « douze tribus. »

4°. – Sur Aser voir Juges I, 31-32 ; V, 17 ; VI, 35 ; VII, 23. –

Sur Benjamin on peut voir II Sam. III, 19-20 ; IV, 2, 12 ; IX, 1, 4, 21-22 ; X, 2 – Juges I, 21 ; X, 9 ; XIX, 14 et suiv ; XX, 12-13 ; XXI. –

Sur Dan : I Rois XV, 20 ; I Samuel III, 20 ; II Sam. XXIV, 6. – Juges I, 34 ; XIII, 1-25 ; XIV, 19 ; XVI, 1 ; XVIII. –

Sur Ephraim : Isaïe XVII, 3 ; I Rois XII, 23. – Osée, Amos, Michée, voir plus haut, pages 504-505. – Juges I, 29 ; VII, 24-25 ; VIII, 1-2 ; X, 9 ; XII, 1-5 ; XVII, 1. –

Sur Gad : I Samuel XIII, 7. – Juges, XI–XII. –

Sur Issachar : I Rois XV, 27. – Juges V, 15 ; X, 1-2. –

Sur Juda les passages sont innombrables. A partir d'un

moment, qui coïncide avec le règne de David, cette tribu prend une telle importance qu'elle constitue une fraction rivale d'Israel. Israel et Juda désignent souvent, à partir de cette époque, les deux éléments composant le peuple issu de Jacob. Israel comprend les dix tribus schismatiques, tandis que Juda n'en comprend qu'une ou deux. Souvent, en effet, Benjamin, à cause de sa petitesse (Juges XX-XXI; I Sam. IX, 21.) semble absorbé dans Juda. Les prophètes du huitième siècle et les écrivains postérieurs au schisme des dix tribus opposent ainsi Juda à Israel ou bien à Ephraïm (Isaïe VII, 17; XI, 12-16) parce que cette dernière tribu a la direction en Israel (Voir plus haut, p. 504-505). Je n'indique donc qu'un petit nombre des passages relatifs à Juda, à savoir, Isaïe XLVIII, 1; LXV, 9-10; I Samuel XV, 4; XVII, 52; XVIII, 16; XXII, 5; XXV, 30; XXVI, 2; XXVII, 1; XXX, 14. – II Sam. III, 10; V, 3-6; XIX, 43-44; XXIV, 1. – I Rois I, 35; IV, 20. – Juges I, 9-19; X, 9; XV, 10; XVII, 7; XX, 18-20. – Dès l'époque des Juges, la tribu de Juda prend la direction, parmi les tribus du Sud, de même que plus tard Ephraïm prend la direction, parmi les tribus du nord. Deux fractions rivales l'une de l'autre, se constituent ainsi de bonne heure, au sein de la nation Israélite. La plus considérable garde le nom patronymique; la plus faible prend le nom propre à la tribu.

Sur Manassès, voir Isaïe, IX, 20; Juges, I, 22-27, 35; VI, 15, 35; VII, 23; XI, 29. –

Sur Nephthali, voir Isaïe VIII, 23. – I Rois XV, 20; II Rois XV, 29. – Juges I, 33; IV, 6, 10; VI, 35; VII, 23. –

Sur Ruben, voir Juges V, 15, 16. –

Sur Siméon, voir Juges I, 3, 17. –

Sur Zabulon, voir Isaïe VIII, 23. – Juges I, 30; IV, 6, 10; V, 18; VI, 35; XII, 13. –

5°. – En parcourant ces divers passages de la Bible, on arrive 1° à constater que réellement, à une époque quelconque, la Palestine a été partagée entre les douze tribus d'Israel, 2° à retrouver la place que chaque tribu occupait sur la carte ou sur

« Ce qu'on peut faire avec ces divers passages : Position et force de chaque tribu. »

la terre elle-même. 3° à se faire une idée de sa force respective. Toutefois, une pareille oeuvre n'est pas facile et demande un grand esprit d'observation, car les détails sont trop éparpillés; et, de plus, ils manquent trop de précision pour qu'on puisse, à leur aide, se faire une idée bien claire de l'état primitif. En outre, diverses circonstances augmentent la difficulté qu'aurait un auteur quelconque à refaire la carte du partage, ou le cadastre de la Palestine, comme s'exprime Reuss; et voici les principales:

« Les tribus ne font « pas la même figure « dans tous les livres « de la Bible: - Les « tribus limitrophes « se laissent absorber « dans les races voisines. »

6°. - Quand on parcourt la Bible pour y étudier l'histoire des tribus d'Israel, on remarque bien vite que ces tribus ne font pas dans tous les livres la même figure, une figure constante et également remarquable, dans tous les livres. A parler d'une manière générale, il n'y a que les tribus occupant le centre de la Palestine qui surnagent ou survivent jusqu'à la fin. Les autres périssent de bonne heure ou tombent dans le gouffre de l'oubli, et c'est à peine s'il en est question dans les livres modernes de la Bible. A ne considérer les choses qu'à priori, on peut voir qu'il devait en être ainsi: Les tribus voisines des peuples environnant la Palestine devaient entrer en contact avec eux, s'user par leurs extrémités et se fondre insensiblement avec ces races diverses. Elles étaient exposées à un grand danger de perversion dans leur culte, et, la pureté de leur culte s'évanouissant, elles n'avaient plus rien qui les préservât d'une absorption plus ou moins rapide et plus ou moins complète, à la suite de relations matrimoniales ou commerciales. Il en est toujours ainsi, dans les pays dont les frontières naturelles sont mal déterminées: Toutes les fois qu'un large fleuve ou de hautes montagnes ne séparent pas les peuples les uns des autres, les races des confins sont dépourvues des traits qui distinguent les nations voisines. Or, c'est là ce qui avait lieu pour les Israélites: Au nord, à l'est et au sud, ils n'avaient pas de frontières naturelles bien accusées. C'est pourquoi les tribus du nord s'effacent dans l'histoire, au fur et à mesure qu'on descend vers l'ère chrétienne: Aser, Nephthali, Zabulon, sont à peine nommées dans Samuel, les Rois et les Prophètes. C'est encore davantage le cas pour les tribus situées

au-delà du Jourdain, surtout pour Gad et d'une façon plus particulière pour Ruben. Sans les Paralipomènes qui reproduisent les anciennes généalogies, et sans Ezéchiel qui énumère toutes les tribus, dans sa carte idéale de la Palestine, on retrouverait à peine le nom de Ruben dans les livres postérieurs de la Bible. Siméon subit une éclipse encore plus complète que Ruben, parce qu'il se perd dans Juda ou dans les nomades du désert de Sin et de Pharan. Dan, survit, non pas dans son lot primitif, mais dans son second établissement au nord de la Palestine, et cela grâce au nom de Dan donné à la ville de Laïs, qui sert de frontière septentrionale à la terre d'Israel. La locution usuelle de « Dan à Beerchéba » immortalise cette tribu et l'empêche de périr totalement.

7°.– Si on retranche, dans les livres modernes, les généalogies des Chroniques, qui n'ont rien d'original, puisque ce ne sont que des reproductions de documents antérieurs, ensuite le tableau des douze tribus dans la constitution idéale d'Ezéchiel, on ne trouve plus rien, en dehors du Pentateuque, qui contienne l'énumération des douze tribus. Siméon, Ruben, Gad, Lévi, Issachar, Zabulon, Nephthali et Dan, c'est-à-dire, huit tribus sur douze, disparaissent presque complètement : elles disparaissent complètement dans les documents qui sont modernes d'une manière certaine; si on retrouve par ci, par là, leurs noms, ce n'est qu'en remontant; et, plus haut on remonte, et plus aussi on voit les tribus se dessiner avec leur physionomie propre. Au contraire, plus on descend, et plus les traits distinctifs s'effacent. C'est à tel point qu'un jour il ne reste plus guère que Juda et Ephraïm. Cette dernière tribu disparaît en 718-720 et Juda reste seule, à partir de la Restauration. –

« Fait qu'on remarque « que dans les livres « de la Bible, en y « étudiant l'histoire « des tribus. »

Est-il vraisemblable qu'un faussaire ait, à cette époque, reconstitué d'une façon purement idéale, l'ancien état d'Israel, alors qu'il n'avait sous les yeux qu'un Juda amoindri, exténué, émacié, à peine vivant ? – Cela ne paraît guère vraisemblable. C'est un tour de force, dont des scribes « plats et sans talent » ne paraissent guère capables. Mais allons plus loin :

« Raisonnement dans l'hypothèse des adversaires. »

8°.– Acceptons, pour un moment, l'histoire littéraire de la Bible, telle que la refont les critiques de l'École Évolutioniste, A. Kuenen, Ed. Reuss, J. Welhausen, Robertson Smith, etc, etc.– Si nous écoutons ces doctes critiques, le chapitre XLIX de la Genèse est au plus tard du neuvième ou du dixième siècle (1). Le chapitre XXXIII du Deutéronome est du neuvième siècle (2). Le chant de Débora est plus ancien, puisqu'on le fait remonter au douzième siècle (3). Voilà donc des documents importants dont la date est, de l'aveu des critiques contemporains, ou antérieure à tout le reste de la Bible, ou égale à celle des documents les plus anciens, comme le sont, croit-on, les fragments et la législation Jéhovistes. Après cela, viennent les fragments Jéhovistes et les livres des Juges.

« Les Israélites et leurs ancêtres, les patriarches. »

9°.– Or, si nous consultons ces documents, nous constatons, tout de suite, les faits suivants:

Les Israélites descendent de douze patriarches-souches (Genèse XLIX, 28); on pourrait peut-être même dire treize, car les deux fils de Joseph, Éphraïm et Manassès, semblent être substitués à leur père et prendre place parmi les fils de Jacob (Genèse XLVIII, 5-22).– Ce qui nous est annoncé en cet endroit se réalise ensuite dans toute l'histoire, qui nous parle autant d'Éphraïm et de Manassès que des autres fils de Jacob.– C'est déjà ce que nous retrouvons dans les Bénédictions de Moïse (Deutéron. XXXIII), où ces deux patriarches secondaires reparaissent, pour représenter la tribu de Joseph. Par conséquent, la croyance à l'existence de ces aïeux d'Israël n'est pas une invention moderne; elle remonte aussi haut que l'histoire et se perd dans la nuit des temps. Nous devons ajouter que les autres documents confirment à merveille la déposition des Bénédictions de Moïse (Deut. XXXIII) et des Bénédictions de Jacob (Genèse XLIX). C'est ainsi,

---

(1).– A. Kuenen, The Hexateuch p. 246.– Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 446-448.–

(2).– Ibid.– Ed. Reuss, Ibid. II, p. 360-362.–

(3).– A. Kuenen, The religion of Israel, I, p. 313-314.

par exemple, que les Juges, pris dans leur ensemble, contiennent plus d'allusions à chaque tribu en particulier que ne le font les livres suivants de la Bible. Les Juges nomment toutes les tribus ; ils nomment Aser 3 fois ; Benjamin 39 fois ; Dan 12 fois ; Ephraïm 27 fois ; Gad 16 fois (?) ; Issachar, 2 fois ; Juda, 19 fois ; Lévi, 4 fois[1] ; Manassé, 6 fois ; Nephthali 7 fois ; Ruben, 2 fois ; Siméon 3 fois ; Zabulon, 7 fois, c'est-à-dire, tous les Patriarches, sauf un (Gad) ou deux (Gad et Lévi)[2]. On ne trouverait pas un livre postérieur qui les mentionnât en aussi grand nombre et aussi souvent, sauf les Chroniques et Ezéchiel. Le livre des Juges est cependant assez court et il n'a nullement pour but de faire l'histoire des tribus.

---

(1). – Il est parlé de Lévite (Chap. XVII, 7, 9 ; XIX, 2, etc), mais on ne nomme pas le patriarche Lévi.

(2). – Voici, d'après une concordance, le relevé de la mention des tribus d'Israel, dans plusieurs livres de la Bible. –

	Néhémie	Esdras	Zacharie	Aggée	Chroniques	Daniel	Ezéchiel	Jérémie	Rois	Isaïe	Samuel	Michée	Nahum	Joël	Osée	Amos	Juges	Total
Aser	"	"	"	"	6	"	3	"	1	"	"	"	"	"	"	"	3	13
Benjamin	4	4	1	"	29	"	4	10	4	"	23	"		"	1	"	37	117
Dan	"	"	"	"	7	"	4	2	4	"	1	"	"	"	"	1	12	31
Ephraïm	2	"	3	"	26	"	4	7	4	14	7	"	"	"	37	"	27	131
Gad	"	"	"	"	9	"	3	1	1	"	2	"		"	"	"	16(?)	32
Issachar	"	"	"	"	10	"	3	"	2	"	"	"	"	"	"	"	2	17
Juda	21	10	22	4	183	9	15	180	126	29	44	4	1	5	15	4	19	691
Lévi	2	2	1	"	17	"	2	"	1	"	"	"	"	"	"	"	4(?)	29
Manassé	"	"	"	"	28	"	2	"	2	1	"	"	"	"	"	"	6	39
Nephthali	"	"	"	"	8	"	3	"	4	1	"	"	"	"	"	"	7	23
Ruben	"	"	"	"	9	"	3	"	1	"	"	"	"	"	"	"	2	15
Siméon	"	"	"	"	7	"	3	"	"	"	"	"	"	"	"	"	3	13
Zabulon	"	"	"	"	8	"	3	"	"	1	"	"	"	"	"	"	7	19
Total	29	16	27	4	347	9	52	200	151	46	77	4	1	5	53	5	145	1170

Si ces personnages sont des êtres historiques et si les tribus d'Israel descendent d'eux, ainsi que l'affirme l'opinion Judéo-Chrétienne, les choses devaient se passer ainsi que le racontent les documents. Les livres les plus voisins du partage de la Palestine, doivent naturellement connaître les tribus, parce qu'elles existent encore, qu'elles ont leur territoire séparé; qu'elles ne se sont pas encore fondues avec d'autres ou avec les peuples voisins, que l'une ou l'autre enfin n'a pas pris le sceptre de l'hégémonie. Dans l'opinion Judéo-Chrétienne, tout est clair et correct, simple et intelligible. Dans les temps anciens les douze tribus sont fréquemment nommées; plus tard, un certain nombre ne figurent presque jamais dans la Bible, parce qu'elles ont disparu ou qu'elles se sont agglutinées aux tribus plus puissantes qui tiennent le sceptre du commandement.

« Le chant de Déborah « mentionne dix tribus sur douze »

10°.— Un autre fait très curieux mais qui confirme à merveille ce que nous venons de dire, c'est que le document le plus ancien de la Bible, au dire de quelques critiques, le chant de Débora (XIIe siècle), s'il ne nomme pas toutes les tribus, nomme au moins celles dont les noms figurent plus rarement dans le reste de la Bible. Ainsi, à côté de Benjamin, d'Ephraïm et de Manassès sous le nom de Machir, et de Dan qui font partout assez grande figure, on y parle de Ruben 2 fois (Juges V, 15, 16), d'Aser, 1 fois (Juges, V, 17), de Zabulon, 2 fois (Ibid. 14, 18), d'Issachar, 1 fois (V 15), de Nephthali 1 fois (Ibid. 18), peut-être de Gad sous le nom de Galaad, 1 fois (Ibid. 17). Si cette dernière conjecture est vraie, le livre des Juges mentionne les noms des 12 tribus. Nous devons ajouter aussi que Jephté, le célèbre Juge d'Israel, était originaire de la tribu de Gad (Juges, XI) ou de Galaad.— Voilà donc quatre ou cinq tribus mentionnées au douzième siècle et qui disparaissent ensuite à peu près complètement: Ruben, Aser, Issachar, Zabulon et Nephthali! N'est-ce pas extraordinaire?— N'y a-t-il pas là une preuve qu'à cette époque le partage était récent et que ces tribus avaient encore une existence ou un rôle propre, qu'elles ont perdus plus tard?— Il nous semble

qu'il n'est pas possible d'échapper à cette conclusion ; mais tout cela est certainement beaucoup plus favorable à la tradition Judéo-Chrétienne qu'à l'opinion des critiques évolutionistes.

11°.— Allons plus loin : Les bénédictions de Moïse (IX siècle) nous ramènent aux bénédictions de Jacob (XIe ou Xe siècle) et les deux poèmes se relient au chant de Débora (XIIe siècle). « Les trois documents les plus anciens de la Bible et les tribus. »

N'aurions-nous que ces trois documents que nous pourrions encore reconstituer, dans ses lignes générales, la physionomie d'Israel dans ces temps reculés. Ce peuple possède alors une longue existence politique, existence mêlée de succès et de revers, étroitement rattachée à sa constitution religieuse. Que sont ces douze ou treize noms, qui reviennent dans ces trois pièces ?— Ce ne sont pas certainement toujours des hommes, des individus, car la façon dont on en parle prouve que ce sont des êtres collectifs. Ce sont des sections de la communauté sociale qui s'appelle Israel. Mais pourquoi ces sections portent-elles ces noms particuliers ?— Quand les ont-elles reçus ?— De qui leur viennent-ils ?— Rien ne permet de le deviner, sauf les bénédictions de Jacob, car, ici, les noms sont moins collectifs que dans les bénédictions de Moïse et dans le chant de Debora. Ruben, Siméon, Lévi, etc., nous sont présentés dans cette pièce comme étant les douze enfants de Jacob. Logiquement parlant ce document devrait venir avant le chant de Débora, puisque, dans le chant de Débora, les noms propres sont déjà des collectifs, à moins qu'on ne soutienne que les bénédictions de Moïse sont déjà une explication du problème posé par le chant de Débora.

Si la tradition Judéo-Chrétienne est vraie et si l'histoire de la Bible qu'elle enseigne est correcte, tous les problèmes soulevés par les trois documents : Genèse XLIX, Deutéronome XXXIII, Juges V, trouvent leur solution dans le Pentateuque ; car le Pentateuque nous explique d'où viennent les noms, et il nous montre comment, après avoir été des noms propres, ils sont devenus des noms collectifs. Tout est clair, net, simple, lumineux.

12°.— Si, au contraire, nous acceptons les théories de l'É- « Inconséquences dans

« l'opinion des adversaires. » cole Evolutioniste avec son histoire littéraire, voici le résultat que nous obtenons :

Au neuvième siècle nous avons les fragments Jéhovistes et plus tard, au VIe-Ve siècle, viennent le Code sacerdotal et Josué. Je ne parle pas du Deutéronome, parce que le seul chapitre où toutes les tribus sont nommées (ch. XXVII) ne fait point partie de l'oeuvre du Deutéronomiste, à ce que prétendent les critiques. C'est dans le dernier document que figurent surtout les détails relatifs aux douze Patriarches.

Nous trouvons ainsi, au commencement et à la fin de l'histoire Israélite, deux séries de documents qui parlent, avec quelque étendue, des descendants de Jacob et des Patriarches. Les premiers documents (Genèse XLIX, Deutéronome XXXIII, Juges V) ne peuvent pas aller tout seuls ; il leur manque, au moins une préface et un commentaire, qu'on n'a nulle part, si on les enlève du contexte où ils figurent et où ils ont toujours figuré. Par conséquent, il y a déjà là une présomption en faveur de la succession des documents telle que nous l'avons dans la Bible ; car le Code sacerdotal ou l'oeuvre du rédacteur, qu'on transporte au cinquième siècle, contient précisément l'explication qui nous fait défaut ailleurs. Mais ce n'est pas encore tout ce que nous avons à dire :

En effet, après la première série de documents qui parlent des Patriarches et des tribus (Genèse XLIX, Deutéronome XXXIII, Juges V et Juges en entier) nous avons une seconde série de documents (Code sacerdotal, oeuvre du Rédacteur, Deutéronome XXVII), placés au cinquième siècle, qui s'étendent encore beaucoup plus sur les Patriarches et sur les Tribus. L'origine, les rapports entre les Patriarches et les Tribus, la force respective de chaque tribu, tout cela est décrit en détail et exposé fort au long. — Entre ces deux séries de documents qui sont séparées par quatre, cinq ou six siècles, se placent d'autres documents en grand nombre, qui, tous, sauf un, mentionnent à peine quelques tribus et ne nomment jamais les Patriarches. Tels sont, par exemple,

Samuel, les Rois, les grands et les petits prophètes. — Est-ce bien là un fait naturel et normal? — Pouvons-nous supposer, à moins d'en avoir la preuve très claire et très explicite, que l'attention des Israélites, après s'être détournée des Patriarches et des tribus, jusqu'à oublier, pour ainsi dire, quelques noms, s'est reportée de nouveau sur ce point avec une intensité telle qu'elle a enfanté toute une littérature comme celle que renferme le Code sacerdotal? — Je ne le crois pas; cela ne me paraît nullement vraisemblable. Je crois qu'au cinquième siècle, deux cents ans après la disparition des dix tribus, une cinquantaine d'années après le retour de la captivité, on aurait laissé tout ce monde-là dans l'oubli et qu'on se serait bien gardé de violer le repos de sa tombe. — Je ne pense pas qu'il fût venu à personne l'idée de faire un livre sur les origines du monde et d'Israel, et, à supposer qu'on en eût eu l'idée, on ne nous aurait point donné quelque chose d'aussi précis et d'aussi détaillé, si on n'eût fait qu'une œuvre d'imagination. —

„Raisons qui rendent l'opinion des adversaires plus insoutenable.„

13°. — Et ce qui rend la supposition des critiques plus difficile à admettre, c'est que la dernière série de documents contient précisément l'explication que réclament les documents antérieurs de quatre, cinq ou six cents ans. Est-ce vraisemblable? — Oui, est-il vraisemblable qu'on n'ait songé que vers l'an 500 à rédiger l'explication ou l'introduction qui manque aux bénédictions de Moïse et de Jacob? — Si on ne l'avait point composée jusques à l'an 500, est-il admissible qu'on ait senti le besoin de la posséder à une époque où une minime fraction de la tribu de Juda était tout ce qui restait de l'ancien Israel, à un moment où tout avait disparu, même le nom de la plupart des tribus? — Je ne le pense pas. — Nous avons ici, sous une forme légèrement différente, la répétition de ce que nous avons remarqué plusieurs fois ailleurs: Quelle époque singulière que celle de la Restauration! Oui quelle singulière époque que celle où, au lieu de produire des oeuvres nouvelles, originales, pleines de sève, de vie et d'avenir, on ne songe qu'à créer de toutes pièces tantôt une législation archaïque, tantôt une histoire fictive, et

tout cela pour rendre l'histoire réelle intelligible, ou pour créer des précédents imaginaires à des lois existantes, reçues de tout le monde et que personne ne songe à contester!

Je ne pense pas que les critiques contemporains restent dans les limites des vraisemblances, en soutenant toutes ces théories. Mais ce n'est pas tout ce que j'ai à dire: Je veux éclaircir l'observation que je viens de faire par un cas particulier très frappant.

„Problème que soulève „la lecture des plus „anciens documents, „à propos des 12 tribus.„

14°. — Si la Bible commence par Juges V, Genèse XLIX et Deutéronome XXXIII, il est une question que ne tardera pas à se poser un lecteur attentif à observer minutieusement les textes: Il remarquera, en effet, dans Juges V, (XIIe siècle), une énumération incomplète des éléments dont se compose Israel; mais le chapitre XLIX de la Genèse (XIe-Xe siècle) lui donnera quelque chose de complet, car il y relèvera treize noms. Le Deutéronome XXXIII lui en fournira à peu près autant. Il verra cependant qu'un nom y est omis, celui de Siméon. Par conséquent, s'il s'en tenait à ces documents, il serait tenté de compter treize tribus en Israel; mais chose singulière! au fur et à mesure qu'il avancera dans la Bible, il verra qu'on ne compte jamais plus de douze tribus. C'est là un chiffre sacramentel, qui reparaît souvent, tantôt en termes exprès, tantôt en termes voilés. Bon se dira ce lecteur attentif des vieux poëmes hébraïques: évidemment je calcule mal; Ephraïm et Manassès ne comptent que pour un: ils forment la tribu de Joseph. Seulement le docte critique ne tardera pas à être désabusé, car il n'entendra jamais parler de la tribu de Joseph, pas même une seule fois (Cf. Juges, I, 22), tandis qu'il entendra parler continuellement des tribus d'Ephraïm et de Manassès. Mais c'est treize et non pas douze qu'il faut compter, se dira-t-il, et, dès lors, il se posera, dans son esprit, un problème: „Pourquoi parle-t-on de „douze tribus et non pas de treize dans toute la Bible, depuis „le commencement jusqu'à la fin?„ — De réponse à cette question il n'en trouvera aucune, nulle part, en dehors de l'Hexateuque.

15°. – En se creusant la tête et en relevant minutieusement les textes, il remarquera peut-être certains faits, par exemple, les suivants : 1° la tribu de Lévi paraît ne pas être comptée avec les autres. Son nom n'est pas dans le cantique de Débora (XIIe siècle), mais il apparaît, assez modestement toutefois, dans les Bénédictions de Jacob (XIe-Xe siècle). Seulement il grandit énormément dans les bénédictions de Moïse (IXe siècle). Quoique les vers qui la concernent soient un peu obscurs, le sens général n'est pas douteux : La tribu de Lévi a une grande place en Israel. – Elle existe donc et joue un grand rôle.

« Faits singuliers « qu'on relève, dans « la Bible, à propos « de Lévi. »

Toutefois, si on prend en main le livre des Juges, on voit qu'elle n'y est pas même nommée : Tous les Patriarches ou toutes les tribus sont nommés, même Siméon, qui manque dans les Bénédictions de Moïse (Juges, I, 3, 17) ; et Gad y est aussi très probablement désigné sous le nom de Gilead. Quant à Lévi on ne le mentionne jamais expressément. C'est tout au plus si on peut voir une très vague allusion à lui dans le Lévite de Micah (Juges XVII-XVIII) et dans le Lévite de Bethléhem (Juges XIX). – Voilà qui est étrange se dit notre lecteur attentif de la Bible ; mais son étonnement augmente, quand il remarque le même silence dans les livres suivants : on parle des Lévites, mais peu ou pas de Lévi. Quel est donc le mystère qui se cache là-dessous ? se dira-t-il à lui-même et il ne pourra rien répondre. Lévi est une tribu puissante (Deutéronome XXXIII) et les plus anciens livres de la Bible, qui viennent après cette époque (IXe siècle) n'en disent rien ! Que c'est étrange !

16°. – J'en viendrai à bout, reprend notre lecteur intrépide ; il faut que je voie ce qu'il y a là-dessous ! Et le voilà qui saisit sa bible et la retourne sous tous les côtés, mais son étonnement ne fait qu'augmenter ; car il voit qu'il peut arriver à marquer sur la carte la place occupée par chaque tribu, au moins d'une manière approximative, à l'aide des renseignements que fournit accidentellement la Bible : Par exemple Juda s'établit aux

« Nulle part on n'assigne de place à « Lévi dans la Pa- « lestine. »

environs de Jérusalem et d'Hébron (Juges I, 1-20). Siméon doit être à côté de lui vers le Sud (Juges I, 3, 17), car Benjamin s'établit au nord de Juda (Juges I, 21; X, 9) Les Joséphites prennent position au centre de la Palestine (Juges I, 22), Manassès un peu plus au nord (Juges I, 27-28; VI, 15, 35), mais il y a un autre Manassès au-delà du Jourdain (Juges XI, 29), ou bien la même tribu s'étend sur les deux rives. Quant à Ephraïm il se colloque entre Manassès et Benjamin, dans une région montagneuse (Juges IV, 5) ; c'est pourquoi Benjamin, Ephraïm et Juda touchent presque au gué du Jourdain (Juges X, 9). Dan établi vers le Sud, dans les montagnes voisines des Philistins (Juges I, 34; XIII-XIV), finit par émigrer, en partie au au moins, vers le nord (Juges XVIII). — Les tribus d'Aser, de Zabulon, d'Issachar et de Nephthali, se partagent le nord — (Juges I, 20-33; IV, 7, 10; V, 14-18) et on peut même fixer approximativement l'endroit qu'elles occupent : Aser est sur le bord de la mer (Juges V, 17), non loin d'Accho et de Sidon (Juges I, 31). Zabulon et Nephthali ne sont pas éloignés du lac de Mérom (Juges V, 18). Gad représenté évidemment par le nom de Galaad est fixé au-delà du Jourdain et est le maître des gués en face d'Ephraïm (Juges, XII). Il n'y a, en dehors de Lévi, qu'une tribu dont on ne puisse pas déterminer, même approximativement, la position, à savoir, Ruben; car les allusions contenues dans Juges V, 15-16 sont trop vagues, pour qu'on puisse en tirer parti. Mais Ruben est au moins mentionné ; de plus, il ne fait pas grande figure dans Genèse XLIX et dans Deutéronome XXXIII. —

Mais Lévi où est-il ? — Oui, où est ce Lévi dont Deutéronome XXXIII célèbre les grandeurs avec tant de pompe et d'éclat ? — On n'en sait rien et on n'en dit rien. Toutes les régions de ce qui a été, de tout temps, connu comme formant la Palestine, sont occupées : Au-delà du Jourdain Gad et Manassès; en deçà du Jourdain, Dan, Siméon, Juda, Benjamin, Manassès, Issachar, Nephthali, Zabulon, Aser, Dart (sic). Ruben, au sud vrai-

semblablement, en deçà ou au delà du Jourdain. — Quant à Lévi, les Juges gardent le plus profond silence et les livres suivants n'apprennent que peu de chose, jusques à Ezéchiel et aux livres postérieurs. Les Lévites paraissent desservir le Tabernacle de Silo, l'Arche et le temple de Salomon; mais c'est tout ce que Samuel et les Rois nous apprennent. Les Prophètes du huitième siècle sont muets, eux aussi. Le problème, dont nous parlions tout à l'heure, ne fait donc que se corser. Il se corse, en effet, tellement qu'il est impossible de le résoudre, si l'Hexateuque n'est pas antérieur à Deutéronome XXXIII. —

« Douze tribus et non pas treize, et non pas onze. »

17°. — Voilà donc douze et non pas treize tribus établies en Palestine! nous disons douze et non pas treize, parce qu'il est visible, en lisant la Bible, même sans tenir compte de l'Hexateuque, que la tribu de Lévi ne compte pas. Pour des raisons qu'on ne nous dit point, elle forme une tribu hors cadre. En ce qui regarde le partage de la terre promise, elle ne compte pas. Nous disons également douze et non pas onze, parce que les deux enfants de Joseph, Ephraïm et Manassès, donnent naissance à deux tribus différentes. Par conséquent, le nombre primitif, douze, est conservé intact.

« Les tribus et le partage de la Palestine, le tirage au sort. »

18°. — Les documents bibliques, qui nous permettent de retrouver approximativement la place que les tribus occupent sur la terre Palestinienne, attestent aussi que ces tribus n'ont pas été toujours là. Rien n'est plus commun que de rencontrer, dans les Prophètes et les livres historiques, des allusions à la sortie d'Egypte, au séjour au désert et à la conquête de la terre promise. Cette terre a été donnée par Jéhovah, « qui a juré aux Patriarches d'y établir un jour leurs descendants. » Telle est la phrase biblique, qui revient continuellement en tout ou en partie, depuis les documents les plus modernes jusques aux plus anciens. De plus, nous voyons que les Israélites sont longtemps en lutte avec les peuplades cananéennes, qu'ils ont à moitié vaincues et soumises. C'est le tableau que retrace, par exemple, le chant de Débora le plus ancien fragment de la Bible, au dire de quelques critiques. Nous voyons là, les

rois Cananéens du nord de la Palestine ligués ensemble (Juges V, 19) et c'est contre ces rois que Déborah paraît avoir conduit une armée composée de représentants de dix tribus, de toutes, Juda et Siméon exceptées. Nous sommes donc placés, là aussi, face à face d'un peuple conquérant et d'un peuple conquis : Le peuple conquérant a même déjà pris sa place dans les pays qu'occupe le peuple conquis : Ainsi Gad-Galaad occupe les gués du Jourdain, Dan se livre à la navigation, Aser est fixé au bord de la mer, etc (Juges V, 17). On ne nous dit pas, il est vrai, si les régions de la Palestine ont été tirées au sort ; mais aussi il faut ajouter que le chant de Débora suppose nécessairement un préambule comme les premiers chapitres des Juges. Or, ces chapitres exigent impérieusement un récit analogue à celui de Josué : On n'y dit point en termes exprès que la Palestine a été divisée en lots et que chaque lot a été tiré au sort, mais on y parle « de lots tirés par le sort ». « Et Juda dit à Siméon son frère : « monte avec moi dans mon lot (גֹרָלִי) : allons combattre le Cananéen, je t'accompagnerai ensuite dans ton lot (גוֹרָלֶךָ) (Juges I, 3). » Il y a là une allusion évidente à l'opération mentionnée dans Josué XVIII, 6, 10, 11 ; XIX, 1, 10, 17, 24, 32, 40. — Tout nous laisse donc supposer, aussi haut que nous remontons, une conquête plus ou moins complète de la terre promise, suivie d'un partage entre les tribus. Toute la question est de savoir si le récit de ce partage, qui est contenu dans le livre de Josué, repose sur des documents, ou bien si c'est un récit fictif et idéal. Telle est la question que nous allons maintenant examiner.

Titre deuxième

Le récit de Josué relatif au partage de la terre promise est-il purement idéal et fictif ? —

« Caractère composite « de Josué XIII-XXI — « Absence de valeur « historique. »

1°. — Les critiques contemporains ne rejettent pas tout dans les chapitres XIII — XXI de Josué, mais ils prétendent que nous n'avons là qu'un récit composé de divers éléments, d'éléments empruntés au Jéhoviste, au Deutéronomiste, à l'auteur du Code sa-

cerdotal et au Rédacteur. Cela fait en somme quatre auteurs pour quelques pages, et peut être même en trouverait-on quelques uns de plus.

A la rigueur, peu importerait, d'une manière générale, que cette partie du livre de Josué fût due à quatre ou à dix auteurs, pourvu qu'elle méritât créance. Mais c'est précisément cette dernière chose que les critiques évolutionistes veulent atteindre, en établissant qu'il y a là un récit composite. Voilà pourquoi, ils nous parlent si souvent de partage fictif et idéal. Ils ne croient pas que ce récit repose sur des documents dignes de foi et conséquemment ils lui retirent toute crédibilité. Et la raison pour laquelle on ne veut rien voir d'historique dans ces chapitres de Josué est facile à découvrir : En effet, si ces chapitres méritent quelque créance, il s'en suit rigoureusement que la religion mosaïque existait alors avec son Grand-prêtre, son sanctuaire central, ses prêtres et ses Lévites, car le partage se fait à Silo; et Eléazar, fils d'Aaron, y joue presque un aussi grand rôle que Josué. Evidemment, cela ne cadre guère avec les théories critiques contemporaines sur l'origine de la religion mosaïque; il faut que ceci ou cela cède; il n'y a pas de milieu. Si Josué XIII-XXI dit vrai, les critiques disent faux; si les critiques ont raison, Josué XIII-XXI ne mérite pas l'ombre d'une créance. Voilà ce qui fait l'importance de cette section de la Bible. Si on pouvait démontrer qu'elle est vraie et authentique, on aurait certainement frappé au coeur les théories de l'Ecole biblique contemporaine.

« Raisons nouvelles qu'il y a d'admettre le récit de Josué. »

2°.—J'ai donné plus haut des raisons générales qui m'empêchent d'accepter comme vraies les assertions des critiques sur ce point. Je voudrais maintenant développer quelques raisons spéciales, qui me paraissent de nature à concilier à cette partie de Josué une créance générale, une créance dans l'ensemble; je les tire des détails minutieux, exacts, corrects, dans lesquels entre l'auteur.

J'ai remarqué plus haut qu'un faussaire ou un romancier, écrivant au cinquième siècle avant notre ère, se serait bien gardé de nommer toutes ces villes ou villages, de tracer ces fron-

tières en zig-zags à la file des moindres plis de terrain, en suivant les collines et en tenant compte des ruisseaux. Il aurait plutôt pris l'équerre et le cordeau, et tiré des lignes droites, sans tenir aucun compte de la réalité. En cela, du reste, il n'aurait fait qu'imiter l'exemple d'Ezéchiel. Aucun homme, ayant de l'expérience et connaissant un peu les écrits apocryphes, ne contestera mon assertion.

Déjà ces détails étendus et minutieux prouvent que nous ne sommes pas en présence d'une oeuvre de pure imagination. Il n'est pas vraisemblable, non plus, que nous n'ayons à faire ici qu'à un simple relevé cadastral, contemporain d'Esdras; s'il en était ainsi, je demanderais à Reuss pourquoi il est si étonné qu'au treizième ou au quatorzième siècle avant notre ère on ait fait quelque chose d'analogue. Il semble, au contraire, que, dans leurs marches au Sud et au Nord, quelques officiers de Josué ont dû forcément opérer quelque chose de ce genre, car c'est là une opération élémentaire en temps de guerre, puisqu'il s'agit avant tout de vivre. Par conséquent, il n'y a eu plus tard qu'à vérifier et à compléter ces renseignements. Mais je vais plus loin.

« La Palestine d'après « le partage opéré par « Josué et la densité « de la population. »

3°. — Grâce aux détails que nous fournit Josué, dans les chapitres XIII–XXI, nous pouvons reconstituer la carte de la Palestine et, par suite, nous pouvons voir si, dans le partage, il fut tenu compte de la force respective de chaque tribu. Grâce, en effet, aux renseignements topographiques contenus dans Josué, on peut savoir quelle est la superficie approximative de chaque territoire et, comme nous avons par ailleurs les moyens de savoir quelle est la force de chaque tribu, nous pouvons déterminer la densité de la population. Les explorateurs anglais ont exécuté cette opération, durant ces dernières années, et voici le résultat auquel ils ont abouti.

Densité de la population.

	Soldats	Proportion	Milles carrés	Densité	Nature du terrain
Ruben	43.730	0, 07	400	109	Montagne
Gad	40 500	0, 06	1300	31	Do.
Manassé ½	29 280	0, 05	2500	11	Désert

Densité de la population (Suite).

Siméon	22 200	0,04	1000	22	Désert
Juda	76 500	0,13	1400	55	Montagne
Dan	64 400	0,11	400	161	Plaine
Benjamin	45 600	0,08	400	114	Mont. et plaine
Ephraïm	32 500	0,05	300	108	Montagne
Manassès ½	23 420	0,04	1300	18	Plaine
Issachar	64 300	0,11	400	161	Id.
Zabulon	60 500	0,10	300	202	Id.
Aser	53 400	0,09	300	178	Montagne
Nephthali	45 400	0,07	800	57	Id.
Total	601 730	100	10 800	55	

Les chiffres des soldats Israélites sont pris dans le recensement consigné au livre des Nombres, chapitre XXVI. On calcule, en général, que, pour avoir le chiffre de la population totale, il faut multiplier par quatre le chiffre des adultes mâles âgés de vingt à soixante ans. Si on applique cette proportion aux Israélites, elle nous donne une population de deux millions et demi, environ, au moment de son entrée dans la terre promise. La densité de la population par mille carré, devient, par suite, de

436 habitants dans la tribu de Ruben.
124 . . . . Gad
44 . . . . Manassès ½.
88 . . . . Siméon
220 . . . . Juda
644 . . . . Dan
456 . . . . Benjamin
432 . . . . Ephraïm
72 . . . . Manassès ½
644 . . . . Issachar
808 . . . . Zabulon
712 . . . . Aser
228 . . . . Nephthali

A prendre les choses d'une autre manière et en chiffres ronds, cela donne une population moyenne de 70 habitants par mille carré dans le désert, de 200 habitants dans la montagne, de 700 habitants dans la plaine. Ce sont là les proportions qu'on observe, de nos jours, en Europe. En Flandre, on compte 718 habitants par mille carré; en Suisse la proportion est à peu près la même qu'en Palestine, dans les parties montagneuses. — Enfin la moyenne 220 habitants par mille carré est un peu au-dessous de celle de l'Italie actuelle (225 habitants). Seulement, il ne faut pas oublier qu'à côté de la population Israélite, il restait encore en Palestine une population Cananéenne assez considérable. Sans doute cette population n'était pas aussi nombreuse que celle d'Israel, mais elle était cependant considérable, puisqu'elle faisait quelquefois échec aux envahisseurs.

« Les recherches faites sur ce point, dit Conder, sont particulièrement intéressantes, parce qu'elles prouvent que le partage de la Palestine a été fait, en tenant compte de la nature de chaque région, et qu'il implique une connaissance préalable des ressources de tout le pays. »

« Les renseignements nouveaux, relatifs à la topographie de chaque tribu, recueillis par le comité chargé de relever la carte de la Palestine, ont été plus abondants qu'on ne pouvait l'espérer, puisqu'un tiers des localités frontières de chaque tribu a été identifié durant le cours du travail. C'est seulement dans l'extrême nord, dans la tribu d'Aser, et dans l'extrême sud, dans la tribu de Siméon, que les renseignements demeurent imparfaits. En ce qui regarde Aser, il est possible que les anciens noms de ville aient été perdus par les colons Druses et Maronites, qui forment la majorité de la population. Quant au Sud, il est certain que les immigrants arabes, qui occupent maintenant le territoire de Siméon, ont, à peu d'exceptions près, laissé tomber dans l'oubli les anciens noms des lieux ruinés pour leur en substituer de modernes. »(1)

(1). — F. R. Conder, Handbook to the Bible, p. 272. —

« Les résultats de l'exploration de la Palestine confirment le récit de Josué. »

4°.– Voilà donc le récit de Josué justifié par les observations du Comité anglais chargé d'explorer la Palestine, au nom et aux frais du Palestine exploration fund. L'opération cadastrale, sur laquelle Ed. Reuss déverse ses plaisanteries du fond de son cabinet, est constatée comme une réalité par ceux qui ont employé des années à parcourir le pays, à examiner les ruines, à étudier la contrée, à se rendre compte de ses ressources, de ses produits, de sa fertilité, de sa capacité générale à nourrir telle ou telle population. Les chiffres donnés dans certains chapitres de la Bible rapprochés de l'étendue du territoire accordé à chaque tribu et combinés avec la fertilité de ce territoire, montrent que celui qui a écrit le livre de Josué se rendait un compte exact de tous les détails de l'opération : il connaissait les diverses contrées de la Palestine ; il savait ce que chacune pouvait nourrir, et il a décrit les choses en se conformant à la réalité. On n'a pas à faire à un utopiste, à un rêveur ou à un romancier. Il n'y a rien de fictif et d'idéal, ainsi que le prétendent Reuss et ses amis. Au contraire, on a là quelque chose de très réel et de très pratique.

On voit que nous possédons un élément important pour apprécier la valeur historique du récit de Josué XIII–XXI, un élément auquel les critiques contemporains ne font pas attention. C'est avec cet élément que nous devons résoudre cette double question : Le récit de Josué est-il le récit authentique du partage qu'a opéré entre les tribus le conquérant de la Palestine ? — Ou bien ce récit n'est-il qu'un roman exposant la manière dont on concevait l'histoire antique, au sixième ou au cinquième siècle avant l'ère chrétienne ? — Je ne crois pas qu'aucune personne pesant le pour et le contre puisse hésiter sur la réponse qu'il y a à faire. Des écrivains « plats et sans talents », comme l'étaient les contemporains d'Esdras, n'auraient jamais produit un récit comme celui que nous avons dans Josué ; ils n'auraient tenu,

---

C'est à ce livre, qui résume les découvertes faites par le Survey of Palestine, que nous empruntons les détails ci-dessus. —

en tout cas, aucun compte des lois qu'imposent les réalités de la vie : Ils auraient envoyé une tribu nombreuse dans un pays aride et assigné à une très petite tribu des plaines étendues ou fertiles. Jamais ils n'auraient songé à proportionner le territoire à la population ; jamais ils ne se seraient inquiétés de savoir s'il était montagneux ou désert, fécond ou stérile : Ils auraient tout fait idéalement et la violation des lois qu'impose la réalité eût été visible à chaque instant. On peut même aller plus loin et affirmer qu'au cas où ces auteurs se seraient préoccupés des conditions auxquelles les peuples sont soumis en ce monde, ils n'auraient pas eu le moyen d'arriver à résoudre les divers problèmes que soulèvent les rapports à établir entre un pays et ses habitants, pour ne pas violer les lois de la réalité.

Je crois donc qu'il y a moins à hésiter pour les chapitres XIII–XXI de Josué que pour d'autres de l'Hexateuque. Ces chapitres, pris dans leur ensemble, représentent non seulement un fait historique, mais un récit historique et non pas seulement le récit « idéal » d'un fait « imaginaire ».

« Le partage de la « Palestine et le tirage des lots par « le sort. »

5°. — Quant aux difficultés que Reuss fait sur l'opération cadastrale dont parle Josué XVIII, 1-10, nous y avons répondu et il est aisé d'y répondre. Inutile, par conséquent, d'en parler de nouveau. Il est, suivant nous, une difficulté plus grande qu'on peut faire contre le récit actuel de Josué. Il y est dit, en effet, que l'opération du partage eut lieu par le tirage au sort, et il semble même qu'une partie des lots fut faite a priori, c'est-à-dire, avant le tirage, et, par suite, sans tenir compte de la force relative de chaque tribu. Dans ce cas, les considérations que nous venons de faire précédemment perdraient une partie de leur valeur et de leur force probante.

A cela on peut répondre qu'il y eût mélange, qu'on tira au sort, mais que tout ne fut point livré au sort. C'est ainsi que Ruben, Gad et la demi-tribu de Manassé se fixèrent à l'orient du Jourdain à l'amiable, avec le consentement de Moïse et avant la conquête de la Palestine. —

« L'ordre des tribus paraît avoir été tiré au sort. »

6°.— Après la conquête de la Palestine, l'ordre dans l'établissement des tribus paraît avoir été fixé par le sort, mais non l'étendue et l'endroit du territoire qu'elles devaient occuper. C'est ainsi que Juda est le premier pourvu par voie du sort, mais il ne paraît pas que le sort lui ait désigné son lot. Il occupe le sud de la Palestine, au-dessous de Jébus - Jérusalem (Josué XV), mais Caleb prend possession du district d'Hébron, non pas en vertu du sort, mais en vertu d'une promesse que Moïse lui a faite (Josué XIV, XV, 13-19) au nom de Jéhovah.

Après Juda, le sort désigne Joseph, c'est-à-dire, Ephraïm et la demi-tribu de Manassès (Josué XVI, XVII), et le récit observe expressément qu'il fut donné aux Joséphistes « deux lots » et non pas « un seul » (Josué XVII, 14-18), à cause de leur nombre. Il y avait donc là « division préalable en lots, tirage au sort, et aussi une certaine distribution équitable, faite ex æquo et bono. »

« Nécessité d'une opération cadastrale pour pourvoir les tribus restantes. »

7°.— Juda, Manassès ($\frac{1}{2}$) et Ephraïm pourvus, il restait encore sept tribus à établir dans leur « héritage », à savoir Benjamin (Josué XVIII, 11-28), Siméon (Josué XIX, 1-9), Zabulon (Ibid. 10-16), Issachar (Ibid. 17-23), Aser (Ibid. 24-31), Nephthali (Ibid. 32-39), Dan (Ibid. 40-48).— C'est précisément avant de distribuer à ces tribus leurs lots, que Josué fit exécuter l'opération que Reuss qualifie d'« opération cadastrale ». Il envoya relever un état sommaire des pays destinés aux Israélites et il paraît avoir fait 7 lots, avant de les tirer au sort. Il y a là, ce semble, quelque chose qui n'est pas bien ordonné; car on se demande pourquoi, dès le commencement, on n'a pas fait 9 lots et demi, et pourquoi on ne les a pas tirés au sort, régulièrement, successivement, l'un après l'autre.

De prime abord, cette façon de procéder frappe désagréablement; elle semble trahir un certain désordre dans la composition. Cependant, en y réfléchissant bien, je crois qu'on peut tout expliquer d'une manière fort naturelle.

Au moment où Josué et Eléazar faisaient le partage à Silo, au centre de la Palestine, ils n'occupaient qu'une petite partie de la terre Promise, d'une manière au moins effective, à

savoir le centre et une partie du sud. C'est tout au plus si on peut admettre qu'il avait été laissé des détachements dans les parties extrêmes, notamment vers le nord, après la campagne contre Jabin roi d'Hatsor et ses alliés (Josué XI). Par conséquent, une portion seule de la terre promise était connue assez en détail, pour pouvoir être partagée, sans examen et sans étude préalable, la partie du sud et du centre. C'est ce qui nous explique comment Juda, Ephraïm et la demi-tribu de Manassès furent pourvues, sans qu'on fît auparavant des lots. On se contenta de tirer au sort et on leur donna ce qui pouvait équitablement leur revenir. Mais, une fois cela fait, avant de passer outre, on sentit le besoin d'avoir les bases du partage qui faisaient défaut. De là l'expédition que Reuss traite d'opération cadastrale.

8°.– Et la preuve que ce furent bien des raisons de ce genre qui firent employer ces procédés, c'est que le relevé sommaire des pays à diviser et de leur capacité une fois opéré il fut reconnu qu'on avait été trop généreux pour les tribus déjà pourvues, et on reprit à Juda une partie de son territoire pour le donner à la tribu de Siméon : « Le territoire de Siméon et de „ ses familles fut pris sur celui de Juda, car le territoire de „ Juda était trop grand pour lui (Josué, XIX, 8-9) »[1] Comme on ne fait point d'observation de ce genre à propos de Benjamin et de Dan, je serais tenté de croire qu'on avait réservé une vaste enclave entre Ephraïm et Manassès au nord et Juda au sud,

---

(1) – Les villes suivantes, d'abord assignées à Juda (Josué XV) sont ensuite données à Siméon ; Beerchéba (XV, 28 ; XIX, 2) Molada (XV, 26 ; XIX, 2), Hatser-Choual (XV, 28 ; XIX, 3), Balah (XV, 29 ? ; XIX, 3), Atsem (XV, 29 ; XIX, 3), Eltholad (XV, 30 ; XIX, 4), Hormah (XV, 30 ; XIX, 4), Tsiqlag (XV, 31 ; XIX, 5), Beithlebaoth (XV, 32 ; XIX, 6), Aïn (XV, 32 ; XIX, 7), Rimmon (XV, 32 ; XIX, 7), Ether (XV, 42 ; XIX, 7), Achan (XV, 42 ; XIX, 7).– Trois villes de Siméon seules ne figurent pas dans la liste de celles de Juda, à savoir, Bethmarkaboth, Hatser-sousah (XIX, 5) et Charouhem (XIX, 6).–

sans savoir au juste ce qu'on en ferait. Cependant, j'incline à penser que ces deux tribus furent encore pourvues aux dépens des deux qui avaient été servies les premières, c'est-à-dire, aux dépens de Juda et de Joseph. Je remarque, en effet, 1° que, d'abord, la Chéphélah ou plaine avait été donnée à Juda (Josué, XV, 33) avec les villes d'Eshtaol, de Tsorâh, d'Egron (Ibid. 45) et de Thimnah (Ibid. 57); mais plus tard on les donna à Dan (Josué, XIX, 41, 43). Par conséquent, le territoire de Dan fut encore pris en grande partie, sinon en entier, sur celui qui avait été d'abord accordé à Juda, bien qu'on ne fasse pas ici l'observation qu'on a déjà faite à propos de Siméon. Egalement, le territoire, d'abord, accordé aux Joséphites, à Ephraïm et à la demi-tribu de Manassès, fut ensuite rogné quand il fallut pourvoir les autres tribus. On avait donné aux Joséphites le centre de la Palestine, ce qu'on a appelé plus tard la Samarie et une partie de la Galilée; mais plus tard on ramena le territoire à des limites plus étroites, pour pourvoir les deux tribus d'Issachar et d'Aser. On semble donc avoir suivi, dans le partage de la Palestine, deux systèmes, le système territorial et le système cantonal. On donnait un territoire, à parler d'une manière générale, à chaque tribu, mais quelquefois on lui donnait aussi des cantons sans lui donner le territoire entier. Voilà pourquoi nous trouvons, de côté et d'autre, ce qu'on peut appeler des enclaves. — Dan, par exemple, paraît avoir eu, outre la chéphélah, des enclaves dans Juda (Josué, XIX, 41, 43). Ephraïm eut des enclaves dans Manassès (Josué, XVI, 9) et Manassès, en cédant vers le nord une partie de son territoire aux deux tribus d'Aser et d'Issachar (Josué, XVII, 7, 10), conserva de larges enclaves dans Issachar et dans Aser (Josué XIX, 11), à savoir, Beithchân et ses villages, Ibleâm et ses villages, Dor et ses villages, Eindor et ses villages, Thaânak et ses villages, Megiddo et ses villages, les trois Napheth. —

9°. — Le récit que nous avons du partage de la Palestine, dans le chapitre XVII, a été évidemment écrit après que toutes

les tribus furent pourvues, puisqu'il est fait allusion aux territoires occupés par Aser et Issachar et aux enclaves que Manassé garda dans les portions de ces deux tribus (Josué XVII, 11); mais on a respecté l'ordre primitif, car autrement on n'aurait jamais fait un récit comme celui que nous avons maintenant. Ce ne sont certes pas là des documents inventés à plaisir: quelqu'un qui aurait inventé purement et simplement, et le fond et la forme, aurait produit une oeuvre d'un tout autre genre.

On a prétendu quelquefois qu'il y avait combinaison de deux récits, dans l'un desquels on aurait parlé du partage de la Palestine entre les Judaïtes et les Joséphites, tandis que dans l'autre on parlait seulement des sept tribus restantes, mais l'existence de deux récits de ce genre est invraisemblable et n'explique pas les difficultés que présente le texte actuel. Il est possible que Josué, en cet endroit, ait souffert: les observations que les deux tribus Joséphites font à Josué sur leur nombre et sur la convenance qu'il y avait à leur donner deux lots (Josué XVII, 14-18) viendraient mieux au commencement du chapitre XVI, qu'à la fin du chapitre XVII; mais, tout en reconnaissant que les textes sont obscurs ou qu'ils ont été altérés, il nous est impossible d'admettre que nous avons à faire ici à quelque chose de purement imaginaire. On n'invente pas ainsi. —

« La forme de ce partage ne trahit point ni l'utopie et l'idéal. »

10°. — Tout bizarre qu'il est, ce partage n'accuse, ni la théorie, ni la fiction: il révèle plutôt les tâtonnements des hommes aux prises avec les nécessités de la vie et qui ne voient point, tout de suite, le moyen exact qu'il faut employer. Il eût été peut-être plus simple de faire, dès le principe, neuf lots et demi, mais on ne les fit pas; on alla de l'avant, et, après quelque expérience, on s'aperçut qu'il fallait procéder autrement. Toutes ces variantes trahissent, je crois, beaucoup plus la réalité de l'histoire, que la fiction du cabinet. Un théoricien, faussaire ou romancier, ne nous aurait jamais rien donné de ce genre, au cinquième siècle avant notre ère. Il n'aurait pas éprouvé de difficulté; il aurait toujours marché en avant, en tirant des lignes droites,

et, si pour loger les tribus, la Palestine ne lui avait point suffi, en la poussant jusqu'aux environs de Tyr, il l'aurait poussée jusqu'à Hamath. Ce n'est pas un théoricien qui aurait songé à reprendre à Juda une partie du territoire qu'il lui avait donné.

Ces détails basés sur une étude attentive des textes et corroborés par l'examen du pays fait dans ces derniers temps, ne laissent pas l'ombre d'un doute sur la valeur historique de cette partie de Josué (XIII–XXI) (1). Ce n'est pas là un résultat indifférent, car cette portion du dernier livre de l'Hexateuque touche à tant de choses que tous les systèmes de l'École critique contemporaine sont ruinés du même coup, si elle dit vrai. Nous avons, dès lors, raison de nous arrêter à l'étudier de près. –

Il reste un passage assez important dans cette section, et dont nous n'avons rien dit : C'est celui qui a rapport aux villes lévitiques. Nous allons l'étudier à part.

Titre troisième.

Que faut-il penser de ce qui est dit des villes lévitiques?

1°. – Nous aurions pu traiter ce sujet autre part, dans cette partie, soit même dans la première, à propos du Deutéronome. Cependant, réflexion faite, nous avons cru devoir examiner ici cette question, à cause de la connexion du sujet avec ceux que nous venons de traiter tout-à-l'heure, et, de plus, parce que cette distribution des villes lévitiques est un des grands arguments qu'on fait valoir pour prouver que cette section de Josué n'a aucune valeur historique. Avant d'aborder notre sujet, disons, d'abord, qu'il est fait mention des villes lévitiques, une première fois, à propos de l'année jubilaire, dans le Lévitique XXV, 32-34. Ensuite l'ino- « La question des villes lévitiques »

(1). – Josèphe, dans ses Antiquités, livre Ve, chapitre premier, fait quelques bonnes observations sur le partage de la Palestine entre les tribus.

titution est annoncée ou prescrite dans les Nombres XXXV, 1-8; et enfin elle est fondée dans Josué XXI.

« Ce qu'en pensent « les critiques contemporains. »

2°.– C'est un des sujets dont on a le plus abusé pour montrer, soit que le Code sacerdotal ne mérite aucune créance, soit qu'il est d'origine moderne. « Nous n'hésitons pas à dire, affirme » Reuss, que toute cette affaire des villes lévitiques n'est qu'une » pure fiction théorique [1]. » – J. Welhausen croit que ces villes lévitiques ne sont que les anciens bamoth (Hauts-lieux) métamorphosés suivant les exigences du temps.[2] D'ailleurs, ajoute-t-on, l'histoire n'en parle jamais. Par conséquent, c'est une institution qui n'a existé que dans l'imagination de l'auteur du Code sacerdotal.–

La question étant si débattue, il est nécessaire de la traiter avec quelque soin. Nous nous demanderons 1° ce qu'il faut entendre par villes lévitiques.– 2° s'il a existé des villes lévitiques, telles qu'on les décrit, et si l'histoire en fait quelque part mention.

Numéro premier

Que faut-il entendre par villes lévitiques?

« Idée générale que « donnent les Nombres XXXV, 1-8, des « villes lévitiques. »

1°.– Par villes lévitiques on entend les villes assignées ou données aux lévites pour leur servir de résidence : « Les Israélites, lit-on au livre des Nombres XXXV, 2, les Israélites donneront » aux Lévites, sur leur héritage et sur leurs possessions, des » villes pour y habiter, et, tout autour de ces villes, vous (Israélites) » donnerez aux Lévites quelques bandes de terrain. Les villes » serviront d'habitation aux Lévites ; les bandes de terrain serviront à nourrir leurs bestiaux, leurs montures, tous leurs » animaux. »

On voit par ce passage quel est le but que poursuit le

---

(1).– Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 173. Cf. II, p. 405.–
(2).– J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 39.–

législateur : il veut assurer aux Lévites une habitation et ce qui en est le complément : le jardinage, le fourrage pour les bestiaux qu'ils peuvent avoir. Il faut quelques légumes pour faire bouillir la marmite, et l'âne ou le cheval demandent un peu de foin dans le ratelier. Une maison et son pâtis : telle est la conception qu'on nous présente en cet endroit du Pentateuque, pour la première fois, et on la retrouve partout : Toutes les fois qu'on nous parle des villes lévitiques, on ajoute, invariablement : *lachébeth* (לָשֶׁבֶת), pour servir d'habitation. Voir Nombres XXXV, 2; Josué XXI, 2.

Difficultés qu'on fait à propos des « villes lévitiques »

2°. – L'idée générale qui se dégage de tous ces passages est claire, mais on ne peut pas en dire autant de quelques points secondaires.

Ainsi, par exemple, une première question se pose dans l'esprit, quand on lit le texte des Nombres qui contient la prescription relative à ces villes, et cette question a rapport à la forme de ces villes. On s'est appuyé sur ce passage du Pentateuque pour prouver que c'était là une conception purement théorique, un rêve d'homme de cabinet, un rêve digne de toutes les autres utopies qui remplissent les livres du milieu du Pentateuque. « De pareilles choses, dit Ed. Reuss, ne se commandent pas, et, qui plus est, elles sont matériellement inexécutables. »

Pourquoi ces choses sont-elles inexécutables ? – Ecoutons la preuve d'Ed. Reuss : « En voici la preuve, dit-il. – Les banlieues des villes Lévitiques devaient former des carrés réguliers (dans un pays de montagnes et de ravins !) dont chaque côté devait être long de 2000 coudées, soit d'un kilomètre. La superficie totale serait donc de cent hectares, y compris la portion surbâtie. Jusque là on peut encore se rendre compte de ce que le rédacteur veut dire ; mais voici que le texte (Nombres XXXV, 4) ajoute (?) que de chaque côté à partir du mur d'enceinte de la ville jusqu'à la limite extérieure, la distance mesurera 1000 coudées ou 500 mètres de tous côtés. Cela réduisait la ville elle-même à l'étendue d'un point géométrique. Car, comme il est dit que cette distance doit être la même de tous côtés, il n'y a pas moyen de songer seulement à celle entre les murs et les quatre angles du carré, dont le

„ texte ne parle pas. Enfin, on sera autorisé à demander si, dans
„ toutes les parties de la Palestine, même les mieux cultivées, il y
„ avait autour de chaque ville cent hectares de terrain en friche, et si
„ les Lévites étaient seuls restés pâtres alors que la majorité des Is-
„ raélites s'étaient adonnés à l'agriculture (1).„

« Examen des difficul-
« tés soulevées par
« Reuss.„

3°.— Vous voyez bien, nous dit-on, que c'est de la « pure théorie„, de « la fiction „ de « l'utopie „, car on ne tient aucun compte des réalités. L'auteur qui a tracé ce plan des villes lévitiques, vit évidemment dans la lune et non sur la terre. En tout cas, il ne vit pas dans la Palestine, « pays de montagnes et de ravins.„ Quel lecteur ne serait point convaincu par des raisonnements aussi clairs et aussi probants ?— Il faut évidemment être mauvaise tête pour ne pas croire Reuss; mais hélas! je le confesse, je suis du nombre de ces mauvaises têtes et je crois que le docte critique abuse de la permission de critiquer les textes bibliques.

Assurément, si on veut pousser les choses à fond, cela peut paraître un peu utopique, mais quel est le plan qu'on ne peut pas rendre utopique, en le transportant sur les montagnes, dans les ravins, au milieu des fondrières, ou en pleine mer?— Ceux qui font des plans, tracent évidemment les choses un peu en l'air, mais ils supposent que ceux qui appliqueront ces plans sauront les approprier aux situations particulières. Si on traitait les architectes de Paris ou de Strasbourg, comme on traite ceux de la Bible, on les rendrait aisément ridicules. Les objections de Reuss prouvent simplement une chose, c'est qu'il faut lire le Pentateuque cum grano salis, ce que personne n'a jamais songé à contester. Or, si on lit avec le « grano salis „ obligatoire les Nombres XXXV, 1-8, tout devient assez intelligible, car il n'est pas question là, de carré régulier. C'est Reuss qui y introduit ce « carré régulier „ pour avoir le plaisir de le critiquer. Les villes rondes, oblongues, triangulaires, ont quatre points cardinaux. Par conséquent, on peut parler du Nord, du midi, de l'Est et de l'Ouest, sans supposer que les villes léviti-

(1).— Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 173-174.—

ques étaient des « carrés réguliers ». Mais vous oubliez, nous dit-on, les mesures qui sont données. — Pas le moins du monde. Nous n'oublions pas certainement les mesures, on va le voir. Aux Nombres XXXV, 4 il est dit très clairement que « le terrain assigné aux Lévites autour de la ville à titre de pâtis, aura mille coudées. Au verset 5, on ne fait simplement qu'observer ceci, c'est que cette zone de terrain servant de pâtis aux Lévites, aura la même longueur, au nord et au midi, à l'est et à l'ouest.

Toute la difficulté — car difficulté il y a — vient de ce que au verset 4, on lit le chiffre mille, tandis qu'au verset 5 on lit le chiffre deux mille. Il y a évidemment une faute, dans un endroit ou dans l'autre, et voilà pourquoi quelques versions, les Septante par exemple, lisent partout le même chiffre. Ce qui résulte clairement de l'ensemble de ce texte, c'est 1° que la ville est au milieu, 2° que la zone de terrain accordée tout autour aux Lévites, à titre de pacage ou de jardinage, doit avoir la même étendue en tout sens, mille ou deux mille coudées de profondeur. Quant à la forme de la ville, à sa grandeur ou à sa petitesse, les textes n'en disent rien; et, si on le leur fait dire, c'est uniquement en procédant comme procède Reuss, en prenant le verset 5 avant le verset 4, et en préférant tirer une bêtise d'un texte, plutôt que de l'interpréter dans le sens obvie et de voir, dans un endroit ou dans l'autre, une de ces erreurs de chiffres qui se commettent si facilement. Ces interversions des textes, à l'aide desquelles on se crée des difficultés sont choses habituelles chez Reuss; mais nous avons beau le constater que nous ne parvenons pas à nous y habituer. Il n'y a pas un auteur ancien qui résistât à de tels procédés critiques.

Mais on insistera peut-être et on nous dira: Comment a-t-on pu observer cette loi dans un pays de ravins et de montagnes? — Assurément, il y a une difficulté, mais une difficulté qui n'en est guère une, quand on prend les choses raisonnablement. La pensée du législateur est claire: il faut que l'habitation soit au centre, autant que faire se peut; mais il veut, avant tout, que le terrain donné à titre de pacage soit accordé à tout le monde.

Par conséquent, si, dans un cas particulier, il n'y a pas de terrain libre d'un côté, ce sera à ceux qui appliqueront la loi, à voir ce qu'ils doivent faire ex aequo et bono. Le législateur ne parle pas, non plus, des terrains rocailleux, fertiles, sablonneux, marécageux, etc.. Tout cela est abandonné à l'avenir, lorsque cette prescription sera traduite du droit en fait. – Ce n'est pas interpréter raisonnablement les textes que de les commenter comme le fait le docte professeur de Strasbourg.

„Les villes lévitiques « étaient-elles des „villes mixtes ?„

4°. – Une seconde question qui touche de près aux villes lévitiques est de savoir si ces villes étaient exclusivement lévitiques ou bien si elles contenaient une population mélangée de Lévites et d'autres personnes, d'Israélites, d'étrangers et de Lévites.

Pour résoudre cette question, nous avons peu de passages et aucun n'est très clair.

Au chapitre XXI de Josué, à propos d'Hébron qui avait été déjà donnée en partage à Caleb (Josué XIV, 6-15; XV, 13-19) en vertu de promesses faites par Moïse (Nombres XIV, 24) et est attribuée aux Aaronides (Josué XXI, 10-12), on fait l'observation suivante : « Pour ce qui est des champs et des villages, ils furent „donnés à Caleb en toute propriété (Josué XXI, 12).„ – Il semble résulter de là que Caleb n'avait pas l'altum Dominium sur la ville, laquelle était, d'ailleurs, placée sous la juridiction lévitique, parce qu'elle était ville de refuge. Mais suit-il de là que Caleb et ses descendants ne pouvaient pas habiter Hébron ? – Nullement : on ne peut pas l'affirmer ou le nier, sans avoir des textes plus explicites. Malheureusement les textes font presque complètement défaut. Il n'y a guère qu'un seul passage qui ait rapport à ce sujet. Il figure dans le Lévitique, au chapitre XXV, là où il est question de l'emption et de la rédemption des maisons d'habitation.

La loi Israélite contient des prescriptions singulières sur ce sujet : Dans les villes non-murées, les maisons sont assimilées aux champs et reviennent, si elles ont été aliénées, à leurs propriétaires primitifs, à l'année jubilaire. Au contraire, dans les villes murées, la faculté de rachat n'existe que, pendant un an.

Passé cette année, l'aliénation est perpétuelle. L'année jubilaire ne rétablit pas les anciens possesseurs dans leurs propriétés bâties. (Lévitique, XXV, 29-31). – Après cela, on lit le passage suivant relatif aux maisons des Lévites : ℣. 32 : « Pour ce qui est des villes
» des Lévites, les maisons (sises dans les) villes qui leur appar-
» tiennent, pourront être rachetées éternellement. – 33. – Si quelque
» Lévite (ne) rachète (pas), sa maison qui a été vendue en la
» ville qui est sa propriété, (celles-ci lui) reviendront, à l'année
» du Jubilé, parce que les maisons des villes des Lévites sont
» leur part au milieu des Israélites. – 34. – Pour ce qui est des
» champs de pacage (attenant aux) villes des Lévites, ils ne pour-
» ront pas être vendus, parce qu'ils sont leur propriété à perpétuité. »

Telle est la curieuse législation relative aux propriétés lévitiques. – Les propriétés bâties sont distinguées des champs de pacage placés hors la ville, mais à côté de la ville. Ceux-ci ne peuvent jamais être vendus, pas même jusqu'à l'année Jubilaire. Celles-là, au contraire, peuvent être aliénées temporairement, mais sous deux conditions : 1° la première est qu'elles peuvent être toujours rédimées. – 2° la seconde est qu'elles reviennent à leurs propriétaires à l'époque de l'année jubilaire. – Pourquoi distinguer ainsi entre le pâtis et la maison ? – Il semble que c'est parce que le Lévite avait la facilité de changer une maison plus commode contre celle qui l'était moins, et que, par suite, il y avait, dans les villes lévitiques, une population qui n'était pas lévitique. – L'indice est léger, mais enfin, il autorise à penser que les villes lévitiques pouvaient être ouvertes à une autre population. Seulement les Lévites y avaient leur habitation de plein droit et ils ne pouvaient pas l'y aliéner à tout jamais, comme le faisaient les autres Israélites dans les villes murées.

Numéro deuxième.

A-t-il réellement existé des villes lévitiques?

1°. – On ne veut point qu'il ait existé de villes léviti- « Si les villes lévitiques

„ont été une réalité, „toutes les théories de „l'École Évolutioniste „s'écroulent.„

ques parce que, si ces villes ont été déterminées à l'époque du partage de la Palestine, il faut admettre que la tribu de Lévi existait alors comme tribu, qu'elle était évidemment affectée au service de Jéhovah et que, par suite, la religion Mosaïque avec tout son organisme, remonte au douzième siècle avant l'ère chrétienne. Tout le système de l'École Évolutioniste s'écroule en un instant; c'est pourquoi il faut, coûte que coûte, rejeter les villes Lévitiques et montrer qu'elles n'ont jamais existé, et qu'elles sont impossibles. C'est précisément ce que font les savants contemporains.

„Aveu que sont obli-„gés de faire les critiques „de l'École Évolutioniste.„

2°.— Ils reconnaissent eux-mêmes que la Tribu de Lévi n'a jamais eu de possessions avec les autres tribus, et, en effet, le Deutéronome le répète à satiété, à partir du X, 9; XII, 12, 19; XVIII, 1-2, etc.. Or, c'est là une grande autorité parmi les critiques bibliques contemporains. Il est vrai que, d'après eux, le nom de Lévi a été, d'abord, un nom d'office et qu'il n'est devenu un nom de tribu en Israël qu'à une époque moderne. On s'appuie même sur ce que dit le Deutéronome pour contester l'existence des villes Lévitiques, car, prétend-on, si les Lévites avaient 48 villes, avec les terrains adjacents, ils étaient aussi richement pourvus qu'aucune tribu. Par conséquent, ce n'était pas la peine de déclarer qu'ils n'auraient pas d'héritage en Israël.

„Surface qu'occupaient „approximativement „les villes lévitiques„

3°.— Si toutes les villes assignées aux Lévites avaient été seulement aussi grandes que nos chefs-lieux de département, 48 villes auraient occupé un espace considérable dans la Palestine (1), mais un très grand nombre de ces villes étaient évidemment très petites (2). Par conséquent, elles ne couvraient pas une surface considérable: en accordant, en moyenne, une surface de cent hectares à chaque cité lévitique, cela nous donne à peu près les

---

(1).— A. Kuenen s'appuie aussi sur cette considération dans son Hexateuch, p. 51.—

(2).— C'est à peine si, dans la liste, on compte quatre ou cinq localités, qui aient eu quelque importance, historiquement parlant.—

Le docte critique croit évidemment avoir porté un coup mortel à l'institution des cités de refuge, par l'observation ci-dessus. En ce qui me regarde, au contraire, je suis très étonné de trouver une remarque de ce genre sous la plume d'un homme savant comme l'est, à coup sûr, le professeur de Strasbourg ; car, dans le passage visé (I Rois II, 28), il s'agit de Joab et il est dit de ce personnage, qu'aussitôt après la mort d'Adonias et après l'enterrement d'Abiathar, „le bruit de ce qui se passait lui parvint. Or, „ comme il avait pris parti pour Adonias contre Salomon, il s'enfuit dans „ le tabernacle de Jéhovah et il se cramponna aux coins de l'autel." (I Rois, II, 28). —

Je m'étonne, je l'avoue, de voir que Reuss invoque ce cas en sa faveur; car il ne prouve absolument rien. Si Joab est considéré comme un traître et comme un révolté, il n'a pas le droit de chercher un asile dans les cités de refuge, puisque ces lieux de refuge n'ont pas été établis pour des gens comme lui. Si on considère Joab comme un assassin, ainsi que le fait justement Salomon (I Rois, II. 31-32), il ne lui sert de rien de s'enfuir à Hébron ou à Sichem, car il a assassiné volontairement Abner (II Samuel III, 27) et Amasa (II Sam. XX, 8-10), double assassinat que David ne lui a jamais pardonné et qu'il a recommandé à Salomon de venger, dès qu'il le pourrait (I Rois, II, 5-6). Joab ne devait donc pas songer à se retirer dans les villes de refuge, puisque les assassins volontaires étaient exceptés formellement de la faveur (Nombres XXXV, 30-31; Deutér. XIX, 11-13). Si Joab ne fut point protégé par l'autel, qui était un lieu plus sacré qu'une cité de refuge quelconque, il l'eût été moins encore par sa fuite à Hébron ou ailleurs. L'autel de Jéhovah ne pouvait pas le protéger, car il est ordonné expressément, dans le Livre de l'Alliance (Exode XXI, 14) d'en arracher l'assassin volontaire. Mais on annonce, là aussi, l'institution des cités de refuge (Exode XXI, 13), pour les homicides involontaires.

Ed. Reuss ne pouvait pas plus mal choisir qu'il l'a fait; son exemple porte à faux.

„Conclusion relativement aux cités de refuge."

5°. — Je ne suis donc pas convaincu que les cités de refuge soient une fiction théorique, car je ne comprends pas que cette institution ait été annoncée au neuvième siècle (Exode, XXI, 13) et qu'elle n'ait

été réalisé plus tard que par une pure fiction archéologique, au cinquième siècle avant notre ère (Nombres XXXV, 10-32; Deut. XIX, 1-13; Josué XX, XXI). — De telles choses ne s'inventent pas.

Article deuxième

Le peuple d'Israel en Palestine.

« Nouveau sujet d'étude : Le peuple et sa constitution. »

1°. — Après avoir étudié la terre et la manière dont le peuple d'Israel en a été mis en possession, je veux étudier le peuple lui-même, sa constitution, ses moeurs, ses lois, son gouvernement; non pas dans le détail et dans toute leur histoire, mais en tant que tout cela se rattache ou peut se rattacher à Moïse.

« Place à part faite à ce peuple dans le monde. »

2°. — Le peuple d'Israel occupe une place à part, au milieu de tous les peuples du monde, non seulement par le rôle et la mission qu'il a remplis, par les grandes oeuvres morales qu'il a exécutées; mais par la forme qu'il présente, par les traits intellectuels, moraux et physiques qui forment sa constitution; par les lois, les moeurs, les institutions, les incidents qui composent sa vie; enfin, par tout l'ensemble des faits au milieu desquels s'écoule son existence.

En nous exprimant ainsi, nous ne disons rien de nouveau et qui nous soit personnel; nous ne faisons que proclamer un fait avoué de tout le monde. Les penseurs et les philosophes s'accordent, tous, à reconnaître la place d'honneur que le peuple israélite occupe dans l'histoire des idées morales et religieuses; et il n'y en a pas un qui lui dénie le premier rang parmi les races qui ont remué le monde religieux. Les critiques de l'Ecole Evolutioniste le proclament comme tous les autres. Inutile de nous appesantir là-dessus et de citer même des témoignages. Nous en avons rapporté un assez grand nombre, plus haut, et d'assez marquants (Voir pages 147 et suiv.), pour pouvoir nous dispenser de revenir là-dessus. Ce n'est pas le problème que nous voulons discuter et résoudre en ce moment. Le problème que nous allons étudier désormais est relatif à la cause de ce rôle, à l'origine de tout cet ensemble d'institutions sociales, qui font au peuple d'Israel une physionomie à part entre les peuples de la terre.

3°.– D'après l'École Évolutioniste, tous ces traits, si singuliers et si caractéristiques, ont été, à la fois, et l'œuvre du temps, et l'œuvre de causes naturelles. Ce n'est qu'à la longue que le peuple d'Israel est arrivé à être ce qu'il nous paraît dans l'histoire, et c'est, par l'action des lois de la nature, par le jeu des événements combiné avec la liberté humaine ou avec les éléments fournis par la race et par le climat, que le peuple juif est devenu ce qu'il a été, ce que le monde l'a connu. Dieu n'y a été pour rien ou n'y a été que pour peu de chose; en tout cas, Dieu n'est pas plus intervenu, dans la constitution et la vie du peuple d'Israel, qu'il n'est intervenu dans la vie et dans la constitution des autres peuples. – Telle a été, depuis longtemps, la manière de voir de ce qu'on appelle le rationalisme. Telle est, en particulier, la manière de voir d'A. Kuenen, d'Ed. Reuss, de J. Welhausen, de R. Smith et de la plupart des critiques avancés contemporains.

„Explication que donne de ce fait l'École Évolutioniste.„

4°.– L'opinion Judéo-Chrétienne affirme, au contraire, que presque tout ce qu'il y a de particulier dans la vie et dans la constitution du peuple d'Israel lui vient de Dieu et d'une intervention divine, à l'époque de Moïse. L'époque de Moïse est le point de départ auquel il faut remonter, quand on veut se rendre compte de tout ce que les Juifs présentent de particulier, de grandiose et de divin. Moïse a été le grand organisateur religieux et il a organisé Israel en quelques années. La constitution d'Israel n'a donc pas été l'œuvre des siècles, de même qu'elle n'a pas été l'œuvre des hommes: elle a été l'œuvre de Dieu, au moins en grande partie, et elle a été l'œuvre de quelques années.

„Explication donnée par la tradition Judéo-Chrétienne.„

Qui a raison, de l'opinion Judéo-Chrétienne ou bien de l'opinion des critiques évolutionistes? – On n'arrivera pas évidemment à concilier deux tendances aussi opposées; ce serait se faire une grave illusion que de penser le contraire. Aussi, en ce qui nous concerne, nous n'espérons pas ramener les penseurs évolutionistes à de meilleurs sentiments. Quand on étudie la Bible avec „la bonne méthode historique„, quand on refait les documents à sa guise, quand on reconstitue l'histoire telle qu'on la conçoit, etc, on ne change pas facilement de manière de voir. Nous n'espérons donc pas convertir les rationalistes allemands,

hollandais ou anglais. Non; mais nous voulons examiner qui suit le mieux les documents; qui les interprète avec le plus de bon sens, de critique, de sagesse et de raison; qui, en définitive, en se plaçant sur le terrain des faits ou des textes, donne l'explication la plus claire, la plus nette et la plus satisfaisante pour l'intelligence humaine. Tel est le but que nous poursuivons et que nous désirons atteindre. Si nous espérons convaincre quelqu'un, ce sont ceux-là seulement qui n'ont pas de parti-pris et qui demandent à voir ce que disent les documents

« Divers points qu'on « va traiter. »

5°. — Afin de mettre un peu d'ordre dans ce que nous avons à dire, nous examinerons, d'abord, la constitution religieuse d'Israel, ensuite nous dirons quelques mots de sa constitution civile, en tant qu'elle peut se rattacher à Moïse.

Paragraphe premier.

La constitution religieuse du peuple d'Israel.

« La constitution du « peuple d'Israel « est théocratique. »

1°. — La constitution du peuple d'Israel est ce qu'on appelle depuis longtemps une constitution théocratique. Le fait est très connu et il est même devenu banal: C'est pourquoi on retrouve ce mot dans tous les livres et sur toutes les lèvres, tantôt comme un éloge, plus souvent comme une injure; et c'est le peuple d'Israel qui lui a donné naissance. On a examiné ce peuple, on a étudié sa constitution et son existence, et, en voyant que Dieu y faisait tout ou presque tout, on a qualifié le régime de Théocratie. Puis on a appliqué ce terme à tous les régimes où on a cru ou voulu retrouver quelque chose de semblable.

C'est donc le peuple d'Israel qui a donné l'idée de ce qu'on a appelé depuis une constitution théocratique; et, en effet, ç'a été dans l'antiquité, le seul peuple qui ait connu le régime auquel nous faisons allusion. Il n'y a pas eu d'autre peuple théocratique et il ne pouvait pas y en avoir, car il n'y a pas eu d'autre nations, en dehors de la nation Israélite, qui ait connu le vrai Dieu.

Or, un régime théocratique fondé sur une fausse divinité, ou ne pourrait point s'établir, ou ne pourrait pas durer longtemps, parce que le faux-Dieu cesserait bientôt de gouverner. Seul le Dieu « qui est » peut toujours manifester sa volonté, une volonté toujours une, toujours la même dans le fond, tandis que les dieux « qui ne sont pas », ou n'ont pas de volonté, ou n'ont que celle que les hommes leur prêtent, ou ont des volontés incohérentes, ou cessent d'avoir des volontés avec le temps. Une constitution théocratique, au sens propre du mot, est une chose presque impossible dans le paganisme et dans le polythéisme. En tout cas, c'est une chose qui ne peut pas durer. Or, de même que le peuple d'Israel est le seul à nous présenter une constitution véritablement théocratique, il est aussi le seul qui ait conservé cette constitution pendant plus de quatorze cents ans.

2°.– Afin de bien faire comprendre notre pensée, nous examinerons la forme de cette constitution, les parties contractantes et enfin le fonctionnement même de cette constitution.

« Divers aspects à considérer dans cette constitution. »

Titre premier

La forme de la constitution d'Israel.

1°.– La constitution théocratique d'Israel porte, dans l'histoire de ce peuple, un nom très significatif et très singulier, un nom qu'on ne trouve nulle part ailleurs, chez aucun peuple de l'antiquité. Elle est appelée du nom d'alliance (ברית). C'est là un concept exclusivement propre au peuple juif et au peuple chrétien qui n'est, sous ce rapport, que la continuation du peuple juif. Et voilà pourquoi, il n'y a que chez eux qu'on trouve les mots d'Ancienne et de Nouvelle alliance, d'Ancien et de Nouveau Testament. La constitution israélite est donc une alliance entre Dieu et le peuple d'Israel.

« L'alliance entre Dieu et Israel résume cette constitution. »

Je ne veux pas, en ce moment, étudier les bases de cette alliance, ses prescriptions, ses articles et ses conséquences. Cela viendra bientôt. Je veux seulement chercher à refaire l'histoire de l'idée, du mot et de la chose.–

« Antiquité de cette « conception. »

2°.– D'après la tradition Judéo-Chrétienne l'idée est aussi ancienne que le monde, ou peu s'en faut; et la chose l'est également, puisque Dieu, pour conserver sa connaissance sur la terre, fait alliance avec les Patriarches Abraham, Isaac et Jacob, et que plus tard l'alliance conclue au Sinaï avec le peuple d'Israel n'est que la suite, la continuation ou le développement de celle conclue avec les Patriarches.– Le Pentateuque, dans son ensemble, est plus que le récit, il est un des résultats de cette alliance. Il la raconte et il en contient la formule.

« Affirmations contraires de l'Ecole « Evolutioniste. »

3°.– Toutefois, si les théories de l'Ecole Evolutioniste contemporaine relatives à l'histoire littéraire de la Bible sont vraies, il s'en suit que l'alliance de Jéhovah avec Israel est plus qu'une imagination et une fiction; elle est une invention des derniers temps. Les Israélites se sont figurés, au cinquième siècle avant notre ère, que Dieu était entré en rapport avec leurs aïeux, et ils ont brodé, sur cette conception purement théorique ou légendaire, les récits que nous avons, dans l'Hexateuque, des temps héroïques de la nation. Si cette manière d'expliquer les faits, et les documents repose sur la vérité, il s'en suit forcément qu'avant le cinquième siècle de l'ère chrétienne cette conception n'existait pas ou qu'elle n'existait qu'à l'état d'embryon, de telle sorte que la légende est allée se développant avec les années et que chaque génération y a apporté son contingent.

Si, au contraire, nous parvenons à demontrer que l'idée, le mot et la chose contenus dans cette expression « l'alliance » existent dans tous les documents bibliques, depuis les plus modernes jusques aux plus anciens, nous aurons: 1° créé une grande présomption contre la théorie des critiques, et 2° cette présomption pourra aller jusqu'à être une preuve de sa fausseté. A ce point de vue, les recherches, que nous allons entreprendre, ont un grand intérêt; leur résultat peut-être très considérable.

« Au cinquième siècle « avant l'ère chrétienne, « la conception est « ancienne. »

4°.— Je ne m'attacherai pas à démontrer qu'au cinquième siècle avant notre ère l'idée, le mot et la chose étaient connus tels qu'on les a connus plus tard et tels que nous les connaissons aujourd'hui. Le fait est admis par les écrivains de l'Ecole Nouvelle, par exemple, par

Mr. Renan, qui s'exprime ainsi à propos d'Esdras :

« Les grandes panégyries à effet, les missions dans le genre que » depuis les Jésuites imitèrent, terminées par une séance d'apparat, » des sacrifices et un pacte solennel, étaient bien dans le goût juif. » Une foule d'histoires légendaires, qu'on rapportait au temps de » Moïse et de Josué, portaient les imaginations à se complaire en » des séances de bérith ou alliances, qu'on supposait avoir été le point » de départ d'ères nouvelles dans les relations de Jahvé et de son » peuple. Esdras paraît avoir médité un éclat de ce genre. Le septième » mois (tisri), répondant à l'équinoxe d'automne, amenait la fête » des tentes, où tout Israel passait quelques jours sous des huttes de » feuillage, en plein air. Le peu d'étendue du pays occupé par les » colons rapatriés rendait facile la concentration de presque toute la » nation sur un seul point. Cette circonstance prêtait merveilleu- » sement au grand coup qu'Esdras voulait frapper. En une année » qu'on peut supposer par approximation avoir été l'an 450 avant » Jésus-Christ (1), averti sous main par le scribe agitateur, presque » tout l'Israel nouveau se trouva réuni à Jérusalem. Le centre de la » panégyrie était sur le large espace ouvert qui s'étendait près de » la porte de l'enceinte du temple connue sous le nom de porte des » eaux, etc.» (2)

5°.- Dans cette séance de bérith ou d'alliance, il s'agit bien de renouveler un pacte conclu entre Dieu et le peuple d'Israel, et ce pacte implique tout ce que nous savons aujourd'hui par la Bible. Les critiques eux-mêmes l'avouent et c'est pourquoi, il est inutile de discuter ce point. Ils reconnaissent même que ce n'était point là la première séance de berith, puisque tout cela était déjà « dans » le goût juif » et qu'une seule action ne crée pas une coutume, une habitude. Et, en effet, en remontant dans la Bible, nous retrouvons

La notion est bien « antérieure à Esdras. - Séance de « Berith sous Josué. »

---

(1).- Suivant une opinion exposée par M. Imbert dans le Muséon de 1888, la date serait plutôt 390 ou 380.-

(2).- Er. Renan, Les Origines de la Bible, Revue des deux Mondes, 15 décembre 1886, p. 819.- Cf. Esdras, X, 3.-

d'autres séances de Bérith. Telle, par exemple, celle où Josias joue à peu près le rôle d'Esdras et lit au peuple assemblé (II Rois, XXIII, 1-4) « le livre de l'alliance trouvé dans la maison de Jéhovah (Ibid. 2). Cette séance de berith est célèbre dans la critique moderne, puisqu'on s'appuie sur le récit que nous en avons pour identifier ce « livre de l'alliance » avec le Deutéronome. Mais cette séance ne serait point la première, au dire des Israélites, car, sans parler de plusieurs rois de Juda qui auraient fait à peu près la même chose que Josias, au dire du Chroniqueur, les Rois (II R.VIII, 61-64) et les Chroniques (II Chr. V-VII) rapportent un fait de la vie de Salomon qui a beaucoup de ressemblance avec ceux de Josias et d'Esdras. Plus haut encore, nous voyons Josué faire une solennelle séance de Bérith (Josué VIII, 31-35), mais celle-ci avait été déjà prescrite par Moïse (Deutéronome XXVII), qui, lui-même, fit la première séance de berith — (Exode XXIV, 1-7) et en introduisit l'usage comme une institution régulière (Deuteron. XXXI, 9-13). Il est vrai que ces dernières, d'après Mr. Renan et d'après les autres critiques, sont purement légendaires; car, ni Josué VIII, ni le Deutéronome XXVII et XXXI, ni l'Exode XXIV, 1-7, ne sont de beaucoup antérieurs à l'époque d'Esdras. Il est incontestable cependant qu'Esdras et ses contemporains paraissent vouloir se conformer aux prescriptions du Deutéronome XXXI, 1-16, lesquelles existaient alors depuis longtemps, puisqu'elles passaient pour être de Moïse.

Mais je vais plus loin: J'ajoute que les contemporains d'Esdras, Esdras lui-même et Néhémie supposent, tous, que l'alliance renouvelée par eux à Jérusalem remonte à Abraham et surtout à Moïse, car leur confession (Néhémie, IX, 4-38) n'est qu'un résumé concis, mais très clair, de ce que rapporte la Bible, en particulier, l'Hexateuque. Ce n'est donc pas une chose nouvelle en 450 ou en 384 (1) que l'alliance de Jéhovah avec Israel. Quand tout le monde dit: « Nous concluons une alliance en tout cela; nous la souscrivons » et nous la scellons par l'intermédiaire de nos princes, de nos Lé-

(1). – Voir les notes précédentes.

„ vites et de nos prêtres (Néhémie X, 1) „ tout le monde dis-je a
l'intention de ratifier l'alliance conclue par les aïeux avec Dieu et
tout le monde croit à la réalité de cette ancienne alliance. Mais
est-ce là une idée nouvelle en Israël ? Est-ce une croyance posté-
rieure à la captivité, une croyance qui soit le résultat de l'exalta-
tion religieuse et le partage ou l'invention de quelques fanatiques ?
Certainement non. Nous pouvons constater la présence de cette idée
et de cette croyance, à toutes les pages de la Bible.—

6°.— Durant la captivité, Ezéchiel développe absolument les « Ezéchiel développe
mêmes idées et partage les mêmes croyances. Tout le chapitre XVI n'est « les mêmes idées
qu'un récit des infidélités de Jérusalem au pacte conclu par Jéhovah « qu'Esdras. »
avec son peuple. « Tu as, dit Jéhovah en terminant, tu as porté le
„ poids de tes fraudes et de tes abominations ; car, ainsi parle le Seigneur
„ Jéhovah : Je t'ai traitée comme tu (m)'as traité, toi qui as violé
„ (tes) serments et rompu l'alliance. Mais je me rappellerai l'al-
„ liance que je fis avec toi, aux jours de ta jeunesse et je contracterai
„ avec toi une alliance éternelle ... Je contracterai avec toi mon alliance
„ et tu sauras que je suis Jéhovah (Ezéch. XVI, 58-60, 62). On retrouve
les mêmes idées dans beaucoup d'autres passages du même prophète,
notamment aux chapitres XX, 5-14 ; XXXIV, 23-26 ; XXXVII, 21-28. Tous
les chapitres relatifs à la constitution d'Ezéchiel (XL-XLVIII) ne sont,
en définitive, que la rénovation de l'alliance contractée avec Abraham
et Jacob, surtout avec Israël au Sinaï. Il faut fermer les yeux à l'é-
vidence et nier les textes les plus clairs pour soutenir que le prophète
ne vise pas plus haut ou plus loin que la séance de berith faite
sous Josias.

7°.— Ceci est encore plus vrai de Jérémie, qui, d'après les criti- « On trouve le même
ques contemporains aurait eu une si grande part dans la composi- « concept dans Jéré-
tion du Deutéronome et, par suite, aussi dans la séance de berith « mie, Isaïe et les
célébrée sous Josias. Parmi les nombreux passages de ses prophéties « autres prophètes. »
qu'il faudrait citer j'indique seulement les suivants : XI, 1-12 ; XII, 11-
18 ; XXIV, 3-8 ; XXXI, 31-36 ; XXXII, 40 ; et je rapporte textuellement
les versets que voici : « Ecoutez les termes de cette alliance et répétez-
„ les aux hommes de Juda, aux habitants de Jérusalem. Tu leur di-

„ ras : « Ainsi parle Jéhovah, Dieu d'Israel : Maudit l'homme qui
„ n'écoutera point les paroles de cette alliance ! (oui, de cette alliance)
„ que j'ai imposée à vos pères, au jour où je les ai fait sortir d'Egypte
„ et de la fournaise de fer, en disant : « Ecoutez ma voix et exécutez - les
„ (mes ordres), suivant tout ce que je vous commanderai ! Vous serez
„ mon peuple et, moi, je serai votre Dieu, afin que je tienne le ser-
„ ment que j'ai fait à vos pères, (quand je leur ai promis) de leur
„ donner une terre où coulent le lait et le miel, ainsi qu'elle le fait
„ aujourd'hui et on a répondu : Amen, O Jéhovah ! – Et Jéhovah me
„ dit : Répète toutes ces paroles dans les villes de Juda, ainsi que sur
„ les places de Jérusalem, disant : Ecoutez les termes de cette alliance
„ et accomplissez-les ; car j'ai averti vos pères, au jour où je les ai fait
„ monter de la terre d'Egypte, jusqu'à ce jour, ne cessant de leur
„ dire matin (et soir) : Ecoutez ma voix ; mais ils ne l'ont pas
„ écoutée, etc (Jérémie, XI, 2-9). „

Ce passage ne laisse pas l'ombre d'un doute sur la pensée de Jérémie : l'alliance qui, de son temps, existe, en partie au moins, entre Jéhovah et le peuple d'Israel, n'est pas nouvelle : elle remonte en particulier jusques à la sortie d'Egypte (Voir encore Jérémie II, 6 ; VII, 23-25). Ce n'est donc pas une invention de son école et de son contemporain Helcias. La sortie d'Egypte a été l'évènement qui a fait époque dans l'histoire de cette alliance. Les Israélites ont été infidèles à ce pacte et ils en seront punis (Ibid. et XII, 11-18), mais Jéhovah aura pitié d'eux et, après les avoir purifiés, il conclura avec eux un pacte nouveau qu'ils ne violeront plus : « Voici venir des jours,
„ dit Jéhovah, où je conclurai avec la maison d'Israel et avec la
„ maison de Juda une alliance nouvelle ; non pas une alliance
„ semblable à celle que j'ai conclue avec leurs pères, au jour où je
„ les ai pris par la main pour les faire sortir d'Egypte, car ils ont
„ violé mon alliance et c'est pour cela que j'ai dominé sur eux. Dans
„ l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israel, après ces jours,
„ dit Jéhovah, je placerai ma loi à leur intérieur, je l'écrirai dans
„ leur cœur ; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple (Jérém.
„ XXXI, 31-33). „ —

La pensée de Jérémie est donc bien claire et bien certaine : Toutes ces alliances, ces séances de bérith « comme dirait M.r Renan, reposent sur une base unique : Le fond est toujours le même ; il n'y a de variation que dans les accessoires. Par exemple, d'une part, entre l'ancienne alliance, celle qui fut conclue à la sortie d'Égypte, et d'autre part la nouvelle alliance, celle qui sera conclue dans quelques jours, la principale différence consistera en ce que la loi de Dieu, au lieu d'être écrite dans un livre, sera écrite sur le cœur même des Israélites, de telle sorte que la prédication ou l'enseignement deviendra inutile (Jérémie XXXI, 34).—

Jérémie, dans ces passages et dans beaucoup d'autres que nous pourrions citer, se fait donc la même idée que nous de la constitution théocratique du peuple d'Israel. Cette constitution est ce qu'on a toujours appelé du nom d'alliance.— Est-il le premier qui ait formulé cette conception ?— Il n'y a qu'à lire ce prophète pour répondre non; car il est bien évident qu'il n'énonce pas quelque chose de nouveau. Ce qu'il dit et ce qu'il prêche est antérieur à lui. Si l'alliance ne remonte pas à la sortie d'Egypte, comme il l'affirme, la croyance à cette alliance entre Jéhovah et Israel est antérieure, et de beaucoup antérieure, à Jérémie.— Mais jusqu'où remonte-t-elle ?— C'est ce que nous allons chercher.

« Où remonte cette notion de l'alliance ? »

8°.— Nous avons à peine besoin de dire qu'on trouve, cent ans plus tôt, les idées de Jérémie dans Isaïe. Elles sont dans ce qu'on appelle le second Isaïe (XLI, 8-10; LIV, 3; LVI, 4-6; LIX, 21; LX, 8) et elles sont également dans le premier Isaïe dont toutes les prophéties reposent sur l'idée de l'alliance et ne sont que l'histoire de cette idée, dans le passé, le présent et l'avenir. Si Israel traverse ou doit traverser de mauvais jours, c'est parce qu'il a violé son alliance avec Jéhovah (Isaïe XXXIII, XXXIV) et cette alliance, qui remonte à Abraham et à Jacob, a été sanctionnée d'une manière toute particulière à la sortie d'Égypte (Isaïe XI; XLI, 10; LXIII, 16 et passim). Les prophéties d'Isaïe n'ont aucun sens, si on ne suppose pas entre Dieu et Israel une « alliance éternelle. »

« Affirmations sin-

9°.— Les critiques évolutionistes ne contestent pas cela; ils avouent

« gulière de J. Welhausen, d'une manière générale, pour ce qui regarde l'alliance. »

même que les prophètes du huitième siècle connaissent aussi ce qui est exprimé par le mot alliance, mais ils prétendent que l'usage du mot berith dans le sens d'alliance leur est inconnu et conséquemment ils tirent la conclusion que les prophètes du huitième siècle ne possédaient pas le Pentateuque, tel que nous l'avons. Qu'on nous permette de citer, à ce propos, la page suivante de J. Welhausen.

« La théocratie, dit ce critique, n'a pas existé, à partir de Moïse, » sous la forme de l'alliance, quoique cela soit devenu plus tard la » manière favorite de la concevoir.

« Les rapports entre Jéhovah et Israel étaient essentiellement » naturels; aucun intervalle appréciable ne séparait le premier du » second. C'est seulement après que les Syriens et les Assyriens eu- » rent menacé Israel dans son existence que les prophètes comme » Elie et Amos élevèrent la divinité au-dessus du peuple, et, détrui- » sant le lien naturel qui unissait les deux, lui substituèrent des » rapports forcés et surtout moraux. Pour eux, Jéhovah devint, avant » tout, le Dieu de la justice; il ne fut qu'en seconde ligne le Dieu » d'Israel, c'est-à-dire, en tant qu'Israel répondait aux justes deman- » des que Dieu lui avait manifestées par grâce. Ils renversèrent l'ordre » établi entre ces deux articles fondamentaux de leur foi : « Vos péchés, » s'ils sont rouges comme l'écarlate, comment pourront-ils passer » pour blancs comme la neige? s'ils sont rouges comme la pourpre, » deviendront-ils comme la laine? Si vous devenez obéissants et sou- » mis, vous mangerez le bien de la terre; si vous êtes récalcitrants et » rebelles, vous dévorerez l'épée, car la bouche de Jéhovah a parlé. »

« C'est par là seulement que la nature et le contenu des obliga- » tions que Jéhovah imposait à son peuple vinrent à occuper la pre- » mière place dans l'examen qu'on devait en faire. La thorah de Jé- » hovah, qui originairement n'était, comme toutes ses opérations, que » son divin secours, à savoir, l'accomplissement du droit, l'indication » du chemin à suivre, la solution des questions difficiles, fut considérée » désormais comme impliquant des demandes de l'accomplissement » desquelles dépendaient entièrement les rapports de Dieu avec Israel. » C'est de cette manière, et par une série d'associations qui nais-

„ saient d'elles-mêmes, mais qui étaient complètement nouvelles, que „ naquit l'idée de l'alliance ou du traité.

„ On ne trouve pas cependant le nom Berith (alliance) dans les „ anciens prophètes, pas même dans Osée, qui cependant nous pré- „ sente, sous la forme la plus saillante, le fond même de la chose par „ sa comparaison du mariage (de Jéhovah avec Israel) (Isaïe, I, 21). „ Qu'Osée n'ait pas connu le sens technique du mot Berith, c'est ce qui „ ressort d'une manière frappante de II, 20, et de VI, 7; c'est au point „ qu'en s'appuyant sur ces passages on doit déterminer le sens de VIII, „ 1 (qui est probablement interpolé). „

„ Le nom Berith dérive vraisemblablement d'un tout autre „ concept. Pour parler d'une loi, les anciens Hébreux n'avaient d'autre „ notion et d'autre terme que celui de traité. Une loi n'avait de va- „ leur que tout autant que ceux qu'elle devait lier s'engageaient à „ l'observer. C'est ce qui ressort d'Exode XXIV, 3-8; de II Rois, XXIII, 1- „ 3; de Jérémie XXXIV, 8 et suiv. Il en est de même chez les anciens „ Arabes. De là vient le nom de Sépher-Bérith (Livre de l'Alliance) „ appliqué au Code Jéhovistique, tout comme au Code Deutéronomique. „ (1)

„ Discussion critique de ce passage de J. Welhausen. „

10°.- Je ne sais pas ce que pensent mes lecteurs d'un pareil raisonnement, mais j'avoue pour ma part qu'il ne satisfait guère mon esprit, ou plutôt je dis clairement qu'il ne le satisfait pas du tout. J'ai parlé antérieurement (voir pages 508-517) de ces rapports naturels auxquels on a substitué, d'après Welhausen, des rapports moraux. Tout cela c'est de la légende, de l'imagination, des rêves de cabinet. Il n'y a, dans la Bible, ni fait, ni texte qui appuie cette théorie. Passons, dès lors, là-dessus et arrivons au principal, à l'usage biblique du mot berith.

Le savant professeur de Marbourg affirme que, pour exprimer l'idée de loi, les anciens Hébreux n'avaient pas d'autre terme que celui de traité. Cette affirmation est dénuée de fondement, car les mots pour exprimer l'idée de loi abondent dans l'ancienne lit-

---

(1).- J. Welhausen, Die Prolegomena zur geschichte Israels, p. 436-437.-

térature hébraïque. On y trouve Houq, Houqqah, Houqqim, michepat, mitsevah, mitsevoth, peut-être même Thorah. Rien n'est donc plus faux que ce qu'on affirme. Pour s'en convaincre on n'a qu'à se reporter au tableau que nous avons donné de l'emploi de ces mots dans la Bible (Tome I). Pour prouver ce qu'on avance relativement aux anciens Hébreux, on nous cite Jérémie XXXIV, 8, qui n'est pas ancien; II Rois XXIII, 1, 3, qui est peut-être moins ancien que Jérémie et enfin Exode XXIV, 3-8, qui, d'après quelques critiques n'appartient pas au Jéhoviste. Mais, enfin, à supposer qu'Exode XXIV, 3-8 fasse partie du Code Jéhoviste, comme le pensent Jules Welhausen et A. Kuénen (1), on n'aurait qu'un exemple ancien (IXe-VIIIe siècle) pour prouver ce qu'on affirme. Or, un seul exemple suffit-il pour établir que c'est là une règle? — Je ne le pense pas: c'est là une de ces généralisations qui n'ont rien de critique ou de scientifique et que les savants contemporains se permettent cependant à chaque instant. Cela seul suffirait pour enlever à leurs conclusions toute valeur. — Mais allons plus loin: examinons la question de plus près.

„Divers sens du „mot berith dans „la Bible.„

11°. — Le mot berith est un terme générique, qui a ou peut avoir plusieurs significations. Seulement, toutes ne sont pas également primitives: l'une d'elles est primitive, les autres sont dérivées. Or, quand on parcourt la Bible, il n'est pas difficile de distinguer quelle est la signification primitive du mot Berith, et quelles sont les significations dérivées. Le sens premier est celui de pacte, d'accord, d'entente. C'est ainsi qu'on peut faire un pacte avec soi-même, avec d'autres hommes, avec Dieu, avec des objets inanimés, etc.. Et nous trouvons, en effet, tous ces sens dans la Bible: „J'ai fait un pacte avec mes yeux, dit Job XXXI, 1: David et Jonathas conclurent un pacte (I Sam. XVIII, 3). Dieu lui-même peut faire un pacte avec les hommes et la phrase revient souvent dans la Bible. Une fois conclus, ces pactes deviennent une loi, une alliance, qui lie les contractants, aussi

(1). — J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 142. — A. Kuénen, The Hexateuch, p. 152. —

rigoureusement que le font les lois ordinaires. Quelquefois enfin, la formule de ce pacte ou de cette alliance prend elle-même le nom d'alliance ou de pacte. Et c'est, dans ce sens que le mot revient, au moins quelquefois, dans la Bible. L'arche est appelée très souvent l'arche d'alliance, parce qu'elle contenait le texte même de l'alliance conclue entre Jéhovah et Israel : « Je ménagerai, dit Salomon, je mé-
» nagerai (dans le temple) un lieu pour l'arche d'alliance, dans la-
» quelle se trouve l'alliance de Jéhovah, cette alliance qu'il conclut
» avec nos pères, quand il les fit sortir d'Egypte (I Rois, VIII, 2). »
De ce sens en dérive un autre : le fait produit un état ; l'acte engendre l'habitude ou une situation. Des personnes ayant conclu un pacte ou une alliance sont en alliance, c'est-à-dire, qu'elles ont des droits les unes par rapport aux autres. Ainsi on appelle Mam'ré et Escol les « maîtres de l'alliance d'Abraham » (Gen. XIV, 13), autrement dit, les alliés d'Abraham. De même Jéhovah pourrait se dire le maître de l'alliance d'Israel, et Israel le maître de l'alliance de Jéhovah. Je n'ai pas cependant souvenir d'avoir rencontré cette expression dans la Bible (1). – Enfin, un dernier sens qu'a quelquefois le mot berith, est celui d'engagement : Deux personnes s'engagent à observer une loi qui leur est imposée, ou à respecter plus exactement une alliance qui a été déjà contractée. Cet engagement prend quelquefois le nom de berith : c'est ainsi, que dans Jérémie XXXIV, 8, on lit : « Parole adressée par Jéhovah à Jérémie, après que le roi
» Sédécias eût contracté, avec tout le peuple de Jérusalem, l'engage-
» ment de sonner le Deror (année sabbatique ou année jubiliaire). »
Il est évident que Sédécias et ses sujets ne font pas à proprement parler une loi ; la loi existe déjà ; mais, comme on ne l'observe pas rigoureusement, ils prennent un engagement public ; un engagement d'honneur, de l'observer. C'est ce que Mr Renan appelle une « séance de berith » c'est-à-dire, la rénovation libre d'un pacte

---

(1). – Voir cependant la curieuse expression de I Samuel XX, 8 : « Tu m'as introduit dans l'alliance de Jéhovah » dit Jonathas à David. –

qu'on a accepté, d'une alliance qu'on a conclue, ou d'une obligation qui a été déjà contractée. Ce que nous disons est si vrai qu'au verset 15 du même chapitre XXXIV de Jérémie, Jéhovah dit à Sédécias et à son peuple : « Vous vous êtes convertis aujourd'hui, vous » avez fait ce qui était juste à mes yeux, en sonnant le Deror, chacun » à son prochain ; vous avez contracté une berith (une obligation, un engagement) devant moi, dans la maison sur laquelle a été invoqué » mon nom. » — En d'autres termes, vous avez renouvelé vos engagements, vous avez fait une séance de berith.

Ce dernier sens n'est pas fréquent dans la Bible. Celui qui revient le plus souvent est celui d'état d'alliance, ou d'alliance dans le sens objectif de formule des obligations ou des obligations elles-mêmes. Vous violez mon alliance » Telle est la phrase qui revient ordinairement dans les Prophètes, dans Ezéchiel, dans Jérémie, et dans Isaïe. Jérémie mentionne une fois l'Arche d'alliance (III, 16); deux fois le mot berith a chez lui le sens d'engagement, ou de ratification de promesses déjà faites (Jérém. XXXIV, 8, 15). Partout ailleurs, il indique l'état d'alliance, la formule même ou les obligations de l'alliance (Jérém. XI, 2, 3, 6, 8, 10; XIV, 21; XXII, 9; XXXI, 31, 32; XXXII, 40; XXXIII, 20, 21, 25; XXXIV, 13, 15 (?), 18). — Dans Isaïe il est parlé d'alliance ou de pacte avec la mort (Isaïe XXVIII, 15, 18); deux passages sont douteux (Isaïe XLII, 6; XLIX, 8). Partout ailleurs, il s'agit de l'alliance de Dieu ou de l'alliance avec Dieu (Isaïe, XXXIII, 8; LIV, 10; LVI, 4, 6; LIX, 21; LXI, 8).

« Fausseté des assertions de J. Welhausen en ce qui regarde Osée. »

12°. — Il s'agit maintenant de savoir si nous ne pouvons pas remonter un peu plus haut qu'Isaïe (VIIIe siècle). Nous aurions le droit de conclure, alors même que nous n'aurions pas de document à apporter, qu'Isaïe ne formule pas le premier l'idée d'alliance et que cette idée était partagée par les prophètes ses contemporains ou de peu antérieurs à lui. J. Welhausen le nie; mais nous avons la preuve du contraire, dans Osée.

« Combien de fois devrait-on trouver le mot dans Osée ? »

13°. — Osée a prophétisé sous les mêmes rois qu'Isaïe et il a été, par conséquent, le contemporain du prince des prophètes. Ses prophéties ne sont pas très longues; elles contiennent quatorze chapitres; mais

ceux-ci sont relativement courts. Ils formeraient environ le huitième de Jérémie, qui a cinquante-deux chapitres. Or, Osée contient cinq fois (II, 20; VI, 7; VIII, 1; X, 4; XII, 2) le mot Berith, c'est-à-dire, proportionnellement parlant, plus que ne le font Jérémie, Isaïe, et même Ezéchiel. Nous devrions trouver le mot 40 fois dans Jérémie; il n'y est que 19 fois! Par conséquent, à ne s'en tenir qu'à la fréquence du terme, on peut dire qu'Osée était plus familier avec lui qu'Isaïe, son contemporain, et qu'Ezéchiel et Jérémie, ses successeurs. Mais quel sens a ce mot dans Osée? – C'est là une question importante à déterminer.

14°. – On a entendu tout-à-l'heure Jules Welhausen nous dire: „ On ne trouve pas le mot berith dans les anciens prophètes, pas „ même dans Osée, qui cependant nous présente, sous la forme la „ plus saillante, le fond de la chose même, dans sa comparaison du „ mariage de Jehovah avec Israel (Isaïe, I, 21).„

„ Osée contient l'idée, mais non le mot, d'après J. Welhausen.„

A mon avis, ce serait déjà beaucoup que de trouver dans Osée la chose même, à défaut du mot. Cependant, ce ne serait pas aussi parfait que si nous y trouvions le mot à côté de la chose. La comparaison que le prophète établit entre l'union de Jéhovah avec Israel et le mariage de l'homme et de la femme est, en effet, très juste et très frappante; car cette comparaison en révèle la liberté et l'intimité. Entre Jéhovah et Israel l'union a commencé par une acceptation libre, mais, cet acte accompli, l'union est devenue si obligatoire que toute violation est un adultère. Je m'attendais à voir Welhausen nous renvoyer à Osée I, II; mais, au lieu de cela, il nous renvoie à Isaïe I, 21, qui présente la même pensée qu'Osée: „ Comment est-elle deve- „ nue courtisane la cité fidèle, (la cité) pleine de jugement? (Isaïe I, 21)?„ – J'avoue que je ne comprends pas, critiquement parlant, cette façon de procéder, elle ne peut qu'engendrer la confusion. Il est question d'Osée et non d'Isaïe; restons donc dans Osée. Il s'agit du sens du mot berith et non pas de refaire l'histoire de la comparaison qu'emploie Osée. Tenons-nous en là (1).

---

(1). – Le fait cependant que J. Welhausen nous renvoie à Isaïe I, 21,

« Singulier paralogis-
« me commis par
« cet auteur. »

15°.– Osée nous présente la chose, dit J. Welhausen, mais n'a-t-il pas aussi le mot ?– Non, répond le critique allemand, car 1° le verset 1 du chapitre VIII, où berith a le sens dont il s'agit, est interpolé et 2° VIII, 1 est interpolé, parce que, dans II, 20, et VI, 7, le mot berith a un autre sens. Tel est le raisonnement contenu dans ce passage du docte critique : « Qu'Osée n'ait pas connu le sens technique » du mot berith, c'est, dit-il, ce qui ressort d'une manière frappante » de II, 20 et de VI, 7 : c'est au point que ces passages déterminent » le sens de VIII, 1, qui est probablement interpolé. » (1)

Je me demande comment des hommes instruits peuvent se laisser tromper par de tels paralogismes, par des paralogismes aussi évidents. Dans Isaïe XXVIII, 15, 18, le mot berith est employé pour indiquer l'alliance avec la mort, donc dans Isaïe XXIV, 5, le mot berith ne peut pas avoir le sens d'alliance avec Dieu ! Ce raisonnement est de la même catégorie que celui de Jules Welhausen. Je crois que, si le savant professeur était si sûr que, dans Osée VIII, 1, le mot berith n'a pas le sens d'alliance avec Dieu, il ne recourrait pas aussi facilement à sa ressource habituelle dans les cas difficiles, à l'interpolation. C'est très commode de crier à l'interpolation, quand on est embarrassé : Seulement, le procédé finit par s'user.

« Ce qui est vrai d'Osée.
« Divers sens du mot
« Berith. »

16°.– La vérité vraie est que nous retrouvons, dans Osée, à peu près tous les sens du mot berith. Nous y trouvons, d'abord, ce mot

---

alors qu'il aurait dû citer Osée I, 2 et suiv. II, 1, suiv., 15, 18, 19 ; III, 1 suiv. IV, 10 ; V, 3 ; IX, 1 etc., prouve le peu de cas qu'il faut faire de l'affirmation d'A. Kuénen, qui prétend qu'Osée seul et qu'Osée, le premier, s'est servi de cette comparaison. Voici, en effet, ce que dit ce critique, dans sa Religion of Israel, I, 54.– « Osée compare » le lien qui unit Jehovah à Israel à celui du mariage, et par suite » l'apostasie à la suite des autres dieux à l'adultère ... On ne peut » point considérer comme purement accidentel le fait que nous rencontrons cette comparaison pour la première fois dans Osée, et au » huitième siècle avant Jésus-Christ dans Osée seul.–

(1).– J. Welhausen, Die Prolegomena zur geschichte Israels, p. 437.–

dans le sens d'alliance avec les hommes, dans un passage que J. Welhausen ne signale pas : « Ephraïm conclut des alliances avec Assur (Osée XII, 2). — Au chapitre II, 20, Jéhovah dit : « En ce jour-là je ferai alliance avec les bêtes des champs, avec les oiseaux du ciel, avec les reptiles de la terre, etc pour les calmer.» Puis il ajoute : « Et je t'épouserai pour toujours ; je t'épouserai dans la justice, le jugement, la miséricorde et la pitié (Osée, II, 21) etc., etc.. Il est donc fait allusion ici à cette union future, qu'annoncent tous les prophètes, union qui ne sera plus troublée par l'infidélité d'Israel et qui se perpétuera dans un bonheur sans mélange. Cette alliance sera telle que les animaux eux-mêmes y seront associés. C'est là une idée très commune dans la Bible : Dieu se sert de tout, pour punir ou pour récompenser. Welhausen a-t-il raison de s'appuyer sur un texte de ce genre pour soutenir que, dans VIII, 1, ce mot ne peut pas avoir le sens d'alliance de Jéhovah avec Israel ? — Je ne le pense pas : « Ils ont transgressé mon alliance et ils ont péché contre ma loi (Osée VIII, 1).» Je ne crois pas que, dans un tel contexte, le mot berith puisse avoir un sens différent de celui qu'il a habituellement, c'est-à-dire, d'alliance entre Dieu et son peuple. Quant à l'interpolation, il faudrait qu'on me la prouvât bien clairement, pour que j'y crûsse. —

Je suis d'avis que, dans VI, 7, le mot berith a également le sens d'alliance, ou de loi, parce que l'alliance ratifiée devient une loi. Jéhovah, parlant de certains prophètes ou des Israélites, s'exprime ainsi : « Ils ont transgressé l'alliance comme Adam.» Il ne s'agit pas d'une loi, car si Osée avait voulu exprimer cette idée, il avait les mots Houq, Houqqah, mitsevah, michephat, etc.. Il s'agit donc d'une alliance ratifiée et liant par suite les deux parties. C'est pourquoi l'alliance, que les Israélites ont transgressée, remonte, sous une forme ou sous une autre, jusques à Adam. C'est l'idée que nous trouvons exprimée ailleurs, surtout à propos d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

17°. — Reste enfin un cinquième passage dont J. Welhausen ne dit rien : il se trouve au chapitre X, 4 : « Ils ont proféré, dit Jéhovah, des paroles (vaines) de faux serments en faisant des al- « Osée X, 4, que ne « signale pas J. « Welhausen.»

„ liances.„ Détachés du contexte, ces mots donnent une idée générale, mais on ne voit pas, au juste, de quoi il s'agit. Les Israélites prodiguent les faux serments en jurant des alliances, berith. Or, si nous faisons appel au contexte, il me semble que le sens devient très clair : „ Comme une vigne luxuriante, dit Jéhovah, multiplie ses „ rameaux, ainsi Israel multiplie ses autels et, parce que sa terre est „ bonne, il multiplie aussi les matstséboth. Son cœur est partagé, il „ péchera, mais il sera obligé de détruire ses autels et de renverser „ ses matstséboth. Il sera contraint de dire : „ nous n'avons pas de „ roi, d'ailleurs, nous ne craignons pas Jéhovah ; que pourra faire „ un roi ?„ — (Osée X, 1-3). Vient ensuite le verset que nous avons rapporté plus haut.

Or, je crois que, dans ce contexte, le mot berith non seulement a le sens d'alliance entre Jéhovah et Israel, mais désigne, en particulier, ce que M. Renan a appelé les séances de berith. Jéhovah reproche à Israel de faire souvent des faux serments dans les séances de berith, c'est-à-dire de promettre toujours et de ne tenir jamais.

„ Conclusions que suggère nécessairement cet exemple. „

18°. — On voit, par cet exemple, ce qu'il faut penser des assertions des critiques contemporains et comme il est nécessaire de contrôler leurs dires ! Voilà Osée qui, dans quelques pages, emploie cinq fois le mot berith, et, dans ces cinq fois, il nous présente presque toutes les significations bibliques de ce terme : 1° la signification d'alliance d'homme à homme ou de peuple à peuple (Osée XII, 2) ; 2° la signification d'alliance ou d'accord avec les éléments (Osée II, 20) ; 3° la signification d'alliance conclue entre Dieu et Israel (Osée VIII, 1) ; 4° la signification d'alliance et par suite de loi imposée à l'homme ou à un peuple (Osée VI, 7) ; 5° la signification d'engagement contracté dans les séances de berith ou de promesse réitérée, faite solennellement (Osée X, 4) ! Et puis on vient nous dire que „ les anciens prophètes, qu'Osée, en particulier, ne connaissent pas le terme de berith ! „ Peut-on se tromper soi-même ou tromper les autres plus complètement ? — Tout cela n'a-t-il pas l'air du parti-pris et peut-être d'autre chose ?

Pour moi, je vais plus loin : alors même qu'Osée ne contiendrait pas le mot berith, je crois qu'on ne devrait pas établir une

thèse comme celle de Welhausen, car Isaïe, son contemporain, connaît le terme, et il n'a pas l'air de le prendre dans un sens propre à lui. Par conséquent, on a le droit de conclure que cette signification était déjà usuelle de son temps. Mais nous avons mieux que cette conclusion, pourtant inattaquable, ainsi qu'on vient de le voir.

« Peut-on remonter plus haut qu'Osée? »

19°.— Mais pouvons-nous remonter plus haut qu'Osée? — Pouvons-nous démontrer que l'idée et le nom de l'alliance (berith) existent avant les prophètes du huitième siècle?—

La réponse à cette question dépend, comme tout le monde le voit, de l'histoire littéraire de la Bible.— En d'autres termes, avons-nous dans la Bible, des documents antérieurs aux prophètes du huitième siècle?—

« Ce que nous apprennent les documents jéhovistes, le livre de l'Alliance et Exode XXXIV. »

20°.— On admet communément, même dans l'Ecole évolutioniste, que l'histoire et la législation jéhoviste sont antérieures à cette époque. Or, il n'y a pas de doute que, soit dans cette histoire, soit dans cette législation, le mot berith est employé déjà dans le sens d'une alliance conclue entre Jéhovah et Israel. Je prends, par exemple, le fameux livre de l'Alliance et le chapitre XXXIV de l'Exode qui lui est congénère. Pour le livre de l'Alliance, il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'il ne contienne, à la fois, et la chose et le mot. Il fait même plus, car il ne s'agit pas là seulement d'une alliance vague et générale; il s'agit d'une alliance précise, dont les conditions sont réglées par écrit. C'est pourquoi le document s'appelle le Livre de l'Alliance (Exode XXIV, 7, cfr. 8). Le passage d'Exode XXIII, 12-33 formule, en particulier, les obligations réciproques, positives et négatives, qu'assument les deux parties contractantes. Le verset 32, commenté par le verset 25, met dans un relief tout spécial le sens du mot berith quand il est placé sur les lèvres de Jéhovah. Par conséquent le Jéhoviste connaît bien l'alliance de Jehovah avec Israel.

Le récit d'Exode XXXIV, qui, d'après tous les critiques est étroitement lié au Livre de l'Alliance, bien que d'après plusieurs savants, il ne soit point du même auteur, contient l'idée, la chose et le terme. « Et voici que, dit Jéhovah, je conclus une alliance en présence de tout » ton peuple (Exode XXXIV, 10). » Ce n'est pas le terme dont on attribue l'emploi à l'Elohiste, hégim, (Cfr. Genèse XVII, 7, 19, 21; Exode 4), mais

bien le terme dont se sert le Jéhoviste, Kârath (Cf. Exode XXIII, 32; XXIV, 8), et ce mot (Kârath) revient plusieurs fois dans ce chapitre, à savoir, aux versets 12, 15, 27. Par conséquent nous avons toute espèce de raisons de soutenir que le mot, l'idée et la chose existent, chez les Israélites, aussi haut que leur littérature nous permet de remonter. Rien n'y manque: il n'y a pas jusqu'à la figure, si usitée dans les prophètes et dans les documents bibliques modernes, jusqu'à la figure de la fornication, qui ne se rencontre dans les plus anciens livres. Si le livre de l'Alliance se contente de recommander de ne pas faire alliance avec les Cananéens, parce « qu'ils feront pécher Israel » (Exode XXIII, 33), le chapitre XXXIV de l'Exode, qui est étroitement apparenté avec le Livre de l'Alliance, dit plus clairement : « Garde-toi de conclure une alliance „ avec les habitants de la terre (Palestine), car ils forniqueront „ avec leurs dieux, en leur offrant des sacrifices : et, en t'invitant, ils „ te feront manger de leurs victimes. Tu prendras de leurs filles, pour „ les donner à tes fils. Or, leurs filles forniquant après leurs dieux „ feront forniquer tes enfants après leurs divinités (Exode XXXIV, „ 15-16). „

« Les livres des Rois, « de Samuel et des « Juges. »

21°.– J'ai à peine besoin d'ajouter que les documents relatifs à Samuel et à Salomon et à David supposent également l'existence d'une alliance entre Jéhovah d'une part, David, Salomon et Israel de l'autre. Les Rois et Samuel sont pleins de l'idée et ils présentent fréquemment le terme. Osée et Amos n'ignorent pas David, mais Jules Welhausen considère tout cela comme des interpolations ! (1) Les Juges enfin contiennent le mot berith (Juges II, 1, 20) et ils représentent dans leur ensemble la chose que ce mot exprime, ou l'alliance, et ils caractérisent, eux aussi, les violations de cette alliance par le terme de fornication (Juges II, 17; VIII, 33. cfr. Deut. XXXI, 16).

« Les fragments poé-« tiques de la Bible « les plus anciens. »

22°.– En dehors des documents que nous venons de citer, reste la partie poétique de l'Heptateuque, à savoir Genèse XLIX (XIe-Xe siècle), Exode XV (XI?), Deutéronome XXXII (IX s.?), Deutéronome

---

(1).– Jules Welhausen, Die Prolegomena zur geschichte Israels, p. 436, note.–

XXXIII (Xe-IXe s.), Juges V (XIIe siècle), auxquels on peut joindre II Samuel I, 18-27; XXII, XXIII, 1-7 (siècle?).

Les critiques ne s'accordent point sur l'âge de toutes ces pièces poétiques; mais de l'aveu de tous, quelques-unes sont très anciennes et les autres remontent également à une haute antiquité, bien qu'on ne s'entende pas sur l'époque qu'il faut leur assigner. C'est ainsi, par exemple, que le cantique de Moïse est placé par les uns au neuvième siècle, tandis qu'il est ramené par les autres à la période Assyrienne, sinon à la période Chaldéenne de l'histoire d'Israel. Mais peu importe : il est certain qu'il se dégage de toutes ces pièces poétiques un quelque chose qui rappelle exactement ce que la Bible indique par le mot d'alliance. Je ne m'appuierai pas sur le cantique de Moïse, puisque, d'après quelques critiques, cette pièce est contemporaine d'Ezéchiel et de Jérémie; mais je ferai appel aux Bénédictions de Moïse (IXe siècle), au cantique de l'Exode (Xe siècle) et au cantique de Débora (XIIe siècle). Il suffit de lire ces trois pièces pour voir que Jéhovah et Israel sont dépeints comme étant en relation intime, en relation d'alliés. Dans les Bénédictions de Moïse (IXe siècle) nous trouvons déjà le mot berith employé dans le sens objectif d'alliance, d'engagement contracté et par suite de loi. Si on exalte Lévi, c'est parceque « les Lévites ont gardé ta parole (ou ton ordre), ô Jéhovah, c'est « parce qu'ils ont observé ton pacte (ou ton alliance) (Deutéronome, XXXIII, 9). A côté du mot il y a aussi la chose, car Jéhovah et Israel sont étroitement liés l'un à l'autre. Il suffit de lire ce qui est dit de Lévi, de Benjamin, « entre les épaules duquel » Jéhovah habite » (Deut. XXXIII, 12) et d'Issachar qui convoque les peuples et les invite à venir immoler des victimes sur la montagne, pour voir qu'Israel est allié avec Jéhovah. Toutes ces idées se trouvent directement ou indirectement résumées dans les dernières strophes de ce chant, car le poète s'écrie : « Il n'est pas de Dieu semblable à » Jéchouron, qui chevauche sur les cieux, pour venir à ton secours (ô » Israel)... Bienheureux es-tu, ô Israel! Qui est semblable à toi, » ô peuple dont Jéhovah est le salut? (Jéhovah) est (ton) bouclier, » ton protecteur, l'épée de ta gloire! Tes ennemis, se soumettront à

„ toi; et, toi, tu fouleras aux pieds leurs hauts lieux! (Deutéronome XXXIII,
„ 26, 29). »

« Conclusion relativement à ce qui regarde l'Alliance »

23°.– J'ai à peine besoin d'ajouter que le cantique de l'Exode XV respire les mêmes idées et présente le même souffle poétique: « Je
„ chanterai, dit Moïse, Jéhovah qui a été glorifié. Il a jeté dans la mer
„ le cheval et son cavalier. Jéhovah est ma force, je le louerai, car il a
„ été mon salut! Jéhovah est mon Dieu et je le glorifierai! Il est le
„ Dieu de mon père et je l'exalterai, etc (Exode XV, 1-2). » – Bien plus haut enfin, si l'histoire littéraire telle que la refont les critiques contemporains est vraie, le cantique de Déborah, atteste que l'alliance entre Jéhovah et Israel est plus ancienne que la fondation de la royauté, car « Jéhovah nous est présenté dans ce document comme le Dieu et comme la force d'Israel. C'est pourquoi, je me demande sur quoi s'appuient les critiques de l'École Évolutioniste pour formuler et soutenir leurs théories. Je vois partout des procédés arbitraires, et je me heurte en les lisant, à de perpétuelles falsifications de textes. Tous les documents bibliques connaissent l'idée, la chose et le terme d'alliance; et tous s'accordent à faire remonter cette alliance aux temps les plus anciens, mais d'une manière toute particulière, à la sortie d'Égypte: « Israel est un
„ enfant, dit Osée; je l'ai aimé et je l'ai appelé d'Égypte (Osée XI, 1) ».
„ « Moi, Jéhovah, ajoute-t-il ailleurs, je suis ton Dieu, depuis la ter-
„ re d'Égypte: tu ne connaîtras point de Dieu en dehors de moi, car
„ il n'est pas de sauveur excepté moi. (Osée XIII, 4) Amos (II, 10;
„ III, 1; IX, 7). Les autres prophètes font écho à ce que dit Osée et répercutent ses enseignements à travers les siècles. Il faut rejeter toute la Bible, ou bien avouer que depuis la plus haute antiquité, en particulier, depuis la sortie d'Egypte, Israel et Dieu ont été liés l'un à l'autre par une alliance, qui imprime à la constitution du peuple Juif, ce caractère qu'on a appelé du nom de Théocratie.

Nous devons maintenant étudier d'une manière plus particulière les parties contractantes dans cette alliance

Titre deuxième

Parties contractantes dans la constitution d'Israel.

„Les deux parties „contractantes dans „l'alliance.„

1°. – L'histoire ne fait pas mention d'un autre peuple, qui ait une constitution théocratique proprement dite, ou qui soit entré en alliance avec le Dieu véritable. Il s'agit d'étudier les parties contractantes qui participent à cette alliance et de voir les relations qui existaient auparavant entre elles et les relations qui vont s'établir désormais entre l'une et l'autre.

Or, nous pouvons distinguer des parties contractantes principales et des parties contractantes secondaires. Les parties contractantes principales sont Dieu et Israel; les parties contractantes secondaires sont toujours Dieu d'une part et les autres peuples de l'autre. Il nous faut étudier ces trois contractants et voir ce qu'ils deviennent après l'alliance.

„Dieu est maître „d'Israel comme „des autres peuples.„

2°. – Nous avons vu plus haut les efforts que doivent faire les critiques évolutionistes pour arriver à pervertir la notion de Dieu que donne la Bible: des mots susceptibles de plusieurs sens, quelques faits douteux, deux ou trois textes obscurs, de nombreuses figures de langage, tel est le mince bagage qu'ils arrivent à recueillir pour caricaturer le Dieu d'Israel et le rabaisser au niveau des divinités païennes. Mais la Bible toute entière proteste contre cette profanation. Il n'y a qu'à l'ouvrir au hasard: on est sûr de tomber sur une page ou sur un texte qui parlera magnifiquement de Dieu, de sa nature, de ses attributs, de sa puissance, de sa bonté et de sa miséricorde. Nulle part ailleurs on ne trouve rien de semblable et c'est bien le cas ou jamais de répéter le mot du Deutéronome: „Quel est donc le peuple qui ait un „Dieu approchant de lui, comme Jéhovah approche de nous, toutes „les fois que nous l'invoquons?„ (Deutéron. IV, 7). La Bible est pleine de portraits magnifiques de la puissance et de la bonté de Dieu. Cette idée que lui seul existe, tandis que les autres divinités ne sont pas revient perpétuellement dans les prophètes (Ezéch. XXVIII, 2-4, 9; Jérém. II, 11; V, 7; X, 1-20; XVI, 20; Isaïe XL, 17-31; XLII, 17-

19 ; XLIV, 9-27 ; XLV, 3-6 ; LXIV, 3-4 ; Osée VIII, 6, cfr. Isaïe XXXI, 3 ; XI, 9 ; Joel II, 27. Elle est résumée très souvent dans ce mot « Jéhovah », qui revient à chaque instant dans Ezéchiel (VI, 14 ; VII, 4 et passim), dans Jérémie (XVI, 21 ; XXIV, 7 ; XXXIII, 2, etc), dans Isaïe (XLII, 8), dans les prophètes du huitième siècle et même dans les livres historiques. Jéhovah est le Dieu puissant, créateur du ciel et de la terre, maître de tous les peuples aussi bien que d'Israel. La puissance créatrice de Dieu en général est enseignée partout, mais elle est enseignée plus particulièrement par rapport à Israel. C'est Jéhovah qui a fait Israel, qui l'a tiré du néant et lui a donné l'existence (Jérémie XXVII, 4-8 ; Osée VIII, 14, etc). Tout cela se retrouve partout, dans les prophètes, dans les livres historiques, dans le Pentateuque, dans le Deutéronome, en particulier, dans le cantique de Moïse (Deut. XXXII) et en cent autres endroits (Deut. III, 24 ; IV, 5-10 ; 31-39 ; X, 14, 17 ; etc).

« Choix particulier qu'il a fait d'Israel. »

3°.– Par conséquent, Dieu est maître d'Israel comme il l'est de tous les peuples ; il est maître d'Israel comme l'artiste l'est de son ouvrage, beaucoup plus même que l'artiste ne l'est de son ouvrage. Il pourrait commander, forcer, contraindre sa créature ; mais il ne l'a pas voulu. Ce qu'il est déjà par nature et par essence il veut l'être par libre choix et par reconnaissance. C'est pourquoi, il a proposé à Israel une alliance. « Voilà que les cieux, les cieux des cieux, » la terre et tout ce qu'elle contient sont à Jéhovah, ton Dieu. Et cependant, Jéhovah ne s'est attaché qu'à tes aïeux jusqu'à les aimer : » il a choisi leur race après eux, (c'est-à-dire) toi, parmi tous les » peuples, ainsi qu'il le fait en ce jour – (Deut. X, 14-15 Cfr. VII, 6-9 ; Exode XIX, 5. Voir encore II Sam. VII, 22-29). » Outre donc les relations qui existent par nature, il y a des relations qui existent par contrat, en vertu d'un pacte volontairement conclu et librement accepté. Dieu et Israel sont liés par une alliance, berith.

« Ce que Dieu devient par suite de l'alliance. »

4°.– Et que fait de Dieu cette alliance ? – Cette alliance fait de Jéhovah d'une manière toute particulière, 1° le Dieu d'Israel, 2° le roi d'Israel, 3 son législateur, 4° son administrateur, 5° son père, 6° son époux, 7° son pasteur, 8° son nourricier, etc.. Tels sont

les titres, entre beaucoup d'autres, qui expriment les liens particuliers qui désormais unissent Israel et Jéhovah.

« Je suis ton Dieu », « Jéhovah dieu d'Israel », « Jéhovah ton Dieu »: ce sont là des expressions qui reviennent partout dans la Bible, dans les prophètes les plus anciens comme dans les plus modernes. On les trouve, en particulier, dans les cinq derniers livres de l'Hexateuque et il devait en être, en effet, ainsi, si l'Hexateuque raconte de l'histoire et non un roman. —

Dieu est ensuite « le roi d'Israel », d'une façon toute spéciale, plus qu'il n'est le roi de tous les peuples (Jérémie X, 7-10). On retrouve cette affirmation dans Jérémie (VIII, 19; X, 7-18), dans Isaïe (XXXIII, 22; XLIII, 15; XLIV, 6), dans Osée (XIII, 10-11) dans I Samuel VIII, 5-22), dans les Juges (VIII, 23), dans les Bénédictions de Moïse (Deuteron. XXXIII, 5). C'est là une idée tellement reçue que les rois, lorsqu'ils sont établis, ne sont que les lieutenants de Jéhovah, ses oints et ses christs, comme les appelle la Bible (I Samuel XXIV, 7, 11; XXVI, 9, 11, 16).

C'est par suite encore Jéhovah qui légifère (Isaïe XXXIII, 22), qui juge (Ibid) et qui envoie les administrateurs de la Justice. Les lois du peuple d'Israel ne sont pas des lois faites par des hommes; ce sont des lois faites par Dieu, approuvées par Dieu, élaborées et rédigées au nom de Dieu. Voilà pourquoi la Bible parle constamment « des préceptes, des décrets, des ordres, des jugements de Dieu. »

Enfin Dieu prend des titres plus tendres, plus affectueux qui expriment mieux la nature des relations qu'il y a entre lui et Israel: Il est le père, qui nourrit et élève les enfants (Isaïe I, 1-4; LXIII, 14-16; Osée XI, 1); c'est une nourrice pleine de tendresse pour ceux qu'elle alimente de son lait (Osée XI, 3: Cfr. Deut. XXXII, 11; Exode XIX, 4). C'est un époux qui aime son épouse, même lorsqu'elle se conduit mal, et qui s'ingénie à la ramener dans la voie du bien et de la vertu. De là cette figure, si fréquente dans les prophètes anciens et modernes, même dans toute la Bible, qui fait comparer les infidélités d'Israel à l'adultère. L'idolâtrie, le culte de Baal, de Moloch, des Achéras, etc, tout cela c'est de la fornication, c'est

de l'adultère. — Jéhovah est la force, le refuge, le protecteur, le bouclier, le saint d'Israel. Ces titres reviennent partout dans Isaïe, dans Jérémie, dans les prophètes, dans les livres historiques, même dans les anciens poèmes, comme les Bénédictions et le cantique de Moïse, les psaumes de David, le cantique de l'Exode et le cantique de Déborah. Des pages des prophètes résument tout cela dans un langage magnifique, par exemple, la suivante d'Isaïe : « Et maintenant, ainsi » parle Jéhovah, ton créateur, celui qui t'a formé, ô Israel : ne crains » pas, car je t'ai racheté et je t'ai appelé par ton nom : tu es à moi. » Quand tu traverseras la mer (1), je serai avec toi et les fleuves ne » te submergeront pas. Quand tu passeras à travers le feu, tu ne brûleras pas et la flamme ne te consumeras pas ; car, moi Jéhovah, » je suis ton Dieu, le Saint d'Israel, ton sauveur. J'ai donné l'Egypte pour ta rançon, l'Ethiopie et Saba à ta place. Depuis que tu as » pris de l'importance à mes yeux, tu as été honoré ; moi je t'ai » aimé et je donnerai les hommes et les peuples pour toi. Ne crains » pas, car je suis avec toi. Je ramènerai ta race de l'Orient et je la » rassemblerai de l'Occident. Je dirai au nord « rends-la », et au midi, » « ne l'arrête pas. » Ramenez-moi mes enfants des pays les plus » lointains, ramenez-moi mes filles des extrémités de la terre ; ramenez-moi quiconque s'appelle de mon nom, quiconque j'ai créé » pour ma gloire, quiconque j'ai fait et façonné ... Je suis Jéhovah » et en dehors de moi il n'est pas de sauveur (Isaïe XLIII, 1-7, 11). »

« Ce que l'alliance fait d'Israel. »

5°. — Voilà ce que l'alliance fait de Dieu et voici ce qu'elle fait d'Israel. — Les Israélites sont le peuple de Dieu κατ' ἐξοχήν et ce mot revient partout sous une forme ou sous une autre. Dieu n'en parle presque jamais, sans dire « mon peuple ». L'expression est usuelle dans Ezéchiel (XXXVI, 20 ; XXXVII, 19-28), dans Jérémie (II, 13 ; XXX, 3), dans Isaïe (X, 24), dans Joel (II, 17-19), Michée (VI, 2-6), Osée (I, 9-10 ; II, 25 ; IV, 6, 8, 12, etc), dans I Rois (VIII, 16, 30, 33, 34, 43, 44, etc., etc), dans II Samuel (III, 18 ; V, 2, etc), dans I Samuel

---

(1). — Le texte actuel Isaïe XLIII, 2, porte « les eaux », mais la comparaison avec 16, suggère la leçon iammim au lieu de maïm. —

(IX, 16; XII, 22; XIII, 14; XV, 1, etc). A côté de ce terme on en trouve d'autres comme celui de fils, de serviteur, de témoin, d'enfant, etc. La Bible présente, pour le peuple, toutes les expressions qui correspondent aux titres que se donne Jéhovah. Jérusalem partage souvent les appellations honorifiques qui s'adressent à Israel. Jérémie affectionne, en particulier, le nom de « Fille de mon peuple (VI, 23, 26; VIII, 22).

Dieu, Israel et la terre de Palestine.

6°.– De même que Jéhovah s'est choisi un peuple, il s'est choisi aussi une terre, qui est à lui et qu'il appelle « sa terre », « son héritage »; mais il ne l'a point choisie pour lui; il l'a choisie pour la donner à son peuple. C'est là qu'il a établi celui-ci et qu'il le ramènera plus tard, s'il vient à la quitter. Dans la Bible, en particulier, dans les Prophètes, cette expression « la terre » désigne généralement la terre promise ou la Palestine, de même que « le peuple de la terre » désigne le peuple Juif. (Voir Isaïe XIV, 2; Jérémie II, 17; III, 18; VII, 7; XII, 14; XVI, 15; Ezéchiel XXX, 50; I Samuel X, 1; XXVI, 19; II Sam. XIV, 16).–

Par suite de cette union intime que l'Alliance a nouée entre Jéhovah et Israel, le premier habite au sein du second. Cette pensée se retrouve dans tous les livres, dans les prophètes (Isaïe XII, 6; Joel II, 27; Osée XI, 9). Mais, dans ce peuple et dans cette terre, Dieu s'est choisi une ville, un lieu comme parle la Bible, et c'est là qu'il fait sentir sa présence d'une façon toute spéciale. – Les livres historiques nous apprennent que Jérusalem a été choisie pour être la demeure de Jéhovah (I Rois XI, 13, 32, 36; XIV, 21. Cfr. Deutéronome XII, 5; II Rois XXIII, 27). Les prophètes nous parlent également « du lieu du nom de Jéhovah » (Isaïe XVIII, 7) « du » nom qui a été invoqué sur le temple (Jérémie VII, 17), de « mon » lieu » (Osée V, 5), de « ce lieu » (Jérémie XIX, 3-6). Plus communément ils nous disent que Dieu habite dans Jérusalem (Jérémie VIII, 19; Isaïe VIII, 18) ou ils nous parlent de Sion comme de « la cité sainte » (Isaïe XLVIII, 2), comme de « la ville » de Justice » (Isaïe XXXIII, 4-6).

Dieu, Israel et les autres peuples.

7°.– Ici il se pose tout naturellement une question: Dieu qui choisit la Palestine et le peuple Juif ne serait-il pas le

Dieu de toute la terre et de tous les peuples ? – La réponse est à quelques points de vue très facile, car toutes les pages de la Bible, depuis les plus modernes jusques aux plus anciennes, protestent contre ceux qui voudraient faire de Jéhovah le Dieu d'un seul peuple et d'un seul pays. Tout appartient à Jéhovah, par ce qu'il a tout créé. La puissance créatrice nous est dépeinte en des termes si beaux et si éloquents qu'on chercherait en vain, dans n'importe quelle autre littérature, rien qui leur ressemble, même de loin. Dieu est si maître des éléments, de la nature tout entière, de tous les peuples du monde qu'il se sert des uns et des autres pour châtier Israël et le ramener à de meilleurs sentiments (Isaïe X, 5-26 ; Jérémie V, 15-19 ; VI, 22-26 ; Habacuc, I, 6) etc. La Bible est pleine de passages semblables à ceux que nous venons d'indiquer.

S'il en est ainsi, s'il est vrai que toute la terre et tous les peuples appartiennent à Jéhovah, aussi bien que la Palestine et le peuple d'Israël, on se demande quels rapports il y a entre l'ensemble de l'humanité et le peuple choisi. Or, c'est ici que le rôle et l'avenir de la nation Juive paraissent dans toute leur beauté.

Aucun peuple, ou du moins presque aucun, n'est exclu de l'alliance avec Jéhovah. Presque tous, au contraire, peuvent en faire partie, s'ils veulent s'incorporer à Israël et accepter les conditions de l'alliance. Cela est dit expressément dans le Deutéronome XXIII, 2-9, et, dans cent autres endroits, on suppose que des étrangers habitent au milieu d'Israël et vivent en étroites relations avec lui, même au point de vue religieux, puisqu'ils peuvent participer à ses rites et adorer son Dieu. (Voir Genèse XXXIV ; Exode XII, 38, 48-49 ; XXII, 21 ; Lévitiq. XVII, 8, 10, 13 ; XVIII, 26 ; Nombres IX, 14 ; Deutéronome V, 14 ; XIV, 21 ; XV, 3 ; XVI, 11, 14 ; XX, 10-12 ; XXIII, 16, 21 ; XXIV, 17, 19-21 ; XXVI, 11, 12, 13 ; Josué IX, 4-16 ; XVI, 10 ; XVII, 12-13, etc ; Juges I, 16 ; IV, 11, etc I Rois, VIII, 41-43 ; Ezéchiel XLVII, 22-23, etc). Ce n'est pas même tout : en cent endroits on prévoit et on annonce qu'après toutes les viola-

tions de l'alliance actuelle, il sera constitué une alliance nouvelle qui durera éternellement, et, sous cette alliance éternelle, toutes les nations du monde se rallieront à Israel et viendront recevoir la loi sur la montagne de Sion, des mains du Dieu de Jacob. Isaïe est celui qui entrevoit le mieux ce retour des peuples, qui le développe le plus fréquemment et en termes plus magnifiques (Isaïe II, 1-10; X, 20-25; XI, 10; XLIII, 9-11; LIV, 5; LVI, 3-7, LX). Il annonce expressément le retour de l'Egypte et d'Assur (XIX, 19-26) mais on trouve la même idée dans tous les autres prophètes, dans Jérémie (XVI, 19), dans Michée, auquel Isaïe emprunte quelques versets (IV, 1-5), dans Joel (II, 18-32; III, 1-9), etc. Israel sera, par conséquent, le centre et l'instrument de cette conversion des peuples; il est associé par Dieu à l'oeuvre de propagande, de régénération et de salut; et c'est là ce qui fera sa gloire à tout jamais au sein de l'humanité. L'alliance d'abord contractée avec Jacob finira par s'étendre à tous les peuples de la terre. C'est cette vision qui dicte aux prophètes leurs plus belles périodes. Qui ne connaît et qui ne pense au moment où nous disons cela, au chapitre soixante d'Isaïe, qui débute par ces mots? « Lève-toi et » illumine toi, (ô Jérusalem), car ta lumière arrive et la gloire » de Jéhovah a resplendi sur toi! Voici, en effet, que les ténèbres » couvrent la terre et l'obscurité les peuples; mais sur toi res- » plendit Jéhovah; sa gloire apparaît sur toi! Les nations mar- » chent à ta lumière et les rois dans l'éclat de ta splendeur! Lè- » ve tes yeux tout autour et vois toutes ces (multitudes) qui sont » rassemblées et viennent à toi (Isaïe, LX, 1-4. Voir encore » XLIX, 10-26).

8°.— Quand on étudie à fond la question des parties contractantes dans l'alliance, on voit donc que d'une part il y a Dieu, toujours Dieu, mais que de l'autre des groupes de personnes plus ou moins nombreux sont appelés à y entrer, au fur et à mesure que les siècles s'écoulent: D'abord ce sont les patriarches; ensuite c'est un peuple et finalement ce sont toutes les nations de la terre. C'est, du reste, le développement de l'alliance qui est an- « Conclusion relativement aux parties contractantes. »

noncé dès les temps anciens, car il est dit plusieurs fois à Abraham, à Isaac et à Jacob que « toutes les nations de la terre seront » bénies dans eux et dans leur race » (Genèse XII, 4; XVIII, 18; XXII, 17-18; XXVI, 4, XXVIII, 14). Si ce texte est ancien, c'est une prédiction faite antérieurement à sa réalisation et à une époque où il ne semblait guère qu'elle se réalisât jamais. Par conséquent, l'accomplissement de cette prophétie est bien de nature à concilier une grande crédibilité à tout le reste de l'ouvrage. Mais que la prédiction soit aussi ancienne que le veut la tradition Judéo-Chrétienne, qu'elle soit moderne, elle est toujours antérieure à l'an 400. Or, cela suffit pour en mettre en relief le caractère singulier; car, à cette époque, le peuple Juif ne pouvait, humainement parlant, se promettre qu'une prochaine absorption dans les races voisines. A ce point de vue comme à beaucoup d'autres, le peuple d'Israel est unique: il n'y a que lui qui nous présente cette succession d'hommes et de générations entrevoyant dans l'avenir toute espèce de grandeurs, alors que le présent est sombre et décourageant. Et ce spectacle ne se dément jamais; il se reproduit au moins pendant dix siècles. Cela est-il explicable humainement parlant? — Je ne le pense pas.

Titre troisième

Le fonctionnement de l'Alliance.

« Le fonctionnement « de l'Alliance. »

1°. — Je n'aurais pas accompli ma tâche, c'est-à-dire, traité dans toute son étendue, ce qui regarde la constitution d'Israel et son régime théocratique, si je n'examinais pas, avant de finir, le fonctionnement de l'Alliance; si je n'étudiais pas au moins sommairement les moyens à l'aide desquels cette alliance est passée de l'état de projet à l'état d'acte; comment elle a persévéré et duré à travers les siècles; comment elle est demeurée, grâce au concours de Dieu, une réalité toujours vivante jusques à l'ère chrétienne.

Il ne suffisait pas, en effet, de conclure l'Alliance, d'en

fixer les conditions, et d'en déterminer les avantages ou les inconvénients, suivant qu'elle serait observée ou violée, la faire durer, malgré les épreuves auxquelles elle pouvait être soumise. Dieu se devait à lui-même de construire un édifice durable. Sans doute, il n'y avait pas à craindre que, de son côté, il manquât aux conditions qu'il avait mises à son pacte; mais ce qui ne pouvait pas arriver par la faute de Dieu, pouvait hélas! arriver par la faute de l'homme. Israel pouvait-être infidèle, par faiblesse, sinon par méchanceté. C'était facile à prévoir. Par conséquent, Dieu, dans sa sagesse, devait aviser aux moyens nécessaires pour l'empêcher de s'égarer ou pour le ramener, lorsqu'il viendrait à se perdre.

„Moyens adoptés par Jéhovah pour faire passer l'Alliance de l'état de projet à l'état de réalité."

2°. — Dieu n'a pas manqué à ce devoir et c'est précisément grâce aux moyens qu'il a pris, que son alliance avec Israel a traversé les siècles. Nous voulons dire un mot de ces moyens adoptés par Dieu, de ces moyens qui ont fait fonctionner l'alliance et d'un simple dessein en ont fait une réalité.

Or, les moyens adoptés par Dieu peuvent se ranger en deux catégories: les uns sont extraordinaires, les autres sont ordinaires. Les uns appartiennent à l'ordre surnaturel, les autres à l'ordre naturel. Il faut ranger dans la première catégorie le ministère prophétique, et dans la seconde, le ministère sacerdotal et la formule de l'Alliance. De là pour nous la nécessité de dire quelques mots 1°. du ministère prophétique, 2°. de l'histoire du Pentateuque, 3°. du ministère sacerdotal. —

Numéro premier

Du ministère prophétique.

„Caractère exceptionnel des révélations divines."

1°. — La constitution religieuse d'Israel suppose, à son origine, une série de révélations divines, qui vont s'éclaircissant et se précisant, au fur et à mesure que les siècles s'écoulent. C'est Dieu, en effet, qui propose l'Alliance, qui en dicte les conditions, qui promet de récompenser son observance et qui se charge de pu-

nir ses violations ; mais c'est là de l'extraordinaire dans l'extraordinaire : Dieu ne se manifeste lui-même qu'exceptionnellement, et même très exceptionnellement, par exemple, à Noé, ensuite à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Moïse et au peuple tout entier d'Israel sur le Sinaï. Dans cette dernière circonstance la manifestation divine fut accompagnée d'un appareil, à la fois, si majestueux et si terrible que le peuple tout entier, saisi de terreur, s'adressant à Moïse, lui dit : « Parlez-nous, vous, et nous vous écouterons. Mais » que Dieu ne nous parle point, de peur que nous mourions (Exode » XX, 19 ; Cfr. Deut V, 23-30 ; XVIII, 16-17). » Et, en effet, à partir de ce moment, Moïse a toujours servi d'intermédiaire entre Jéhovah et son peuple ; c'est lui qui a reçu directement les ordres de Dieu et qui les a transmis à Israel. Aussi, voit-on, dès lors, apparaître, dans le récit biblique, la phrase (ou autres phrases semblables) : « Et » Jéhovah dit à Moïse : Dis aux fils d'Israel » qui revient perpétuellement dans les livres du milieu du Pentateuque.

« A partir du Sinaï « Moïse devient l'intermédiaire entre « Dieu et son peuple. »

2°. — Ce qui est digne de remarque, c'est que Moïse demeure toujours l'intermédiaire entre Jéhovah et son peuple, et cela même après la constitution du sacerdoce et après l'organisation du culte public. Le Grand-prêtre, qui paraît si grand dans les prescriptions qui le concernent et qui semble être en quelque sorte comme le médiateur naturel établi entre Dieu et Israel ; le Grand-prêtre qui, seul, entre, une fois l'an, dans le saint des saints, et qui jouit du privilège de prédire l'avenir en consultant le sort par l'Urim et le Thummim (Exode XXVIII, 30) ; le Grand-prêtre, même lorsqu'il s'appelle Aaron, s'efface complètement devant Moïse. Pas une seule fois il n'est dit dans le Pentateuque, après la fondation du sacerdoce Aaronique : « Et Jéhovah dit à Aaron : Dis à Moïse ou à Israel. » Il semble donc qu'Aaron et Moïse représentent déjà, dès l'origine, les deux directions auxquelles le peuple d'Israel sera soumis jusqu'à sa transformation en peuple chrétien. Aaron représente la direction sacerdotale et Moïse la direction prophétique. Celle-ci est extraordinaire et généralement surnaturelle dans son exercice ; celle-là, au contraire, est ordinaire et naturelle dans son fonctionnement. Ce n'est

point, du reste, seulement une opinion à nous ; c'est le sentiment qu'exprime la sainte Ecriture elle-même, car elle range toujours Aaron parmi les prêtres, tandis qu'elle place Moïse parmi les prophètes, c'est-à-dire, parmi ces envoyés extraordinaires, qui, de temps en temps, remplissent des missions particulières auprès d'Israël: „ C'est „ par un prophète, dit Osée, que Jéhovah tira Israël d'Egypte, et c'est „ encore par un prophète, que celui-ci fut conservé (Osée, XII, 14).(1)„ C'est de ce nom, d'ailleurs, que Moïse s'appelle lui-même. Dans le Deutéronome voulant prémunir les Israélites contre les abominations que pratiquent les Cananéens, il les met en garde „ contre les „ sorciers, les observateurs de songes, les augures, les enchanteurs, les „ pythons, les devins, et ceux qui interrogent les morts. – Quiconque „ fait cela, dit-il, est en abomination auprès de Jéhovah et c'est à „ cause de ces horreurs que Jéhovah, ton Dieu, va expulser ces peuples „ devant ta face. – Tu seras fidèle (2) à Jéhovah, ton Dieu. – Les peu- „ ples que tu vas expulser écoutent les augures et les devins, mais „ Jéhovah, ton Dieu, ne te permet point d'agir ainsi. – Jého- „ vah, ton Dieu, te suscitera, au milieu de toi et parmi tes frères, „ un prophète comme moi. Vous l'écouterez. Suivant ce que tu „ as demandé, à Jéhovah ton Dieu, en Horeb, au jour où tu t'es „ rassemblé, en disant : „ Que je n'entende plus la voix de Jéhovah, „ mon Dieu, que je ne voie plus ce grand feu, et que je ne meure „ pas. – Et Jéhovah me dit: ils ont bien parlé. Je leur susciterai, au „ milieu d'eux et parmi leurs frères, un prophète comme toi ; je „ mettrai mes paroles dans sa bouche. Il leur dira tout ce que je „ lui commanderai (Deutér. XVIII, 10-18).„ –

3°. – Si le Deutéronome est de Moïse, celui-ci annonce à l'avance l'économie singulière à laquelle va être soumis le peuple d'Israel ; nous avons là une prédiction de l'avenir, que les évène- „ Le prophétisme en „ Israel a été annon- „ cé d'avance. – Le

(1). – L'auteur de l'Ecclésiastique se place au même point de vue, car il qualifie Josué de διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις, chapitre XLVI, 1. –

(2). – Littéralement parfait.

« fait est d'ailleurs reconnu de tout le monde. »

ments ont pleinement réalisé. Il est évident, d'ailleurs, que les événements racontés dans les livres du milieu du Pentateuque, s'ils sont réellement historiques, n'annoncent rien de moins. Le Dieu, qui, pour se choisir un peuple, suscite Moïse, saura bien trouver des successeurs à Moïse, pour conserver et gouverner ce peuple. Cela est évident et va de soi. Si le Deutéronome est l'oeuvre du septième siècle avant l'ère chrétienne, comme le prétend l'École Évolutioniste, il est clair qu'à cette époque on se faisait déjà du passé d'Israel l'idée qu'on en a eue depuis: ce peuple a toujours été l'objet d'une providence particulière.

Il y a, d'ailleurs, une chose que personne ne peut nier et ne songe même à nier, dans l'École Évolutioniste comme dans la tradition Judéo-Chrétienne: c'est l'existence de la prophétie en Israel et la grandeur des prophètes. Nous avons dit déjà quelque chose là-dessus (voir plus haut, p. 147-162) mais nous devons, en ce moment, attirer spécialement l'attention des lecteurs sur ce point.

« Idée favorable que les critiques évolutionistes se font des prophètes. »

4°. — Les critiques bibliques contemporains les plus avancés comme Ed. Reuss, Jules Welhausen, Ernest Renan, A. Kuénen, Robertson Smith, etc, ne tarissent pas d'éloges sur les prophètes d'Israel. Il est visible, rien qu'à lire ces auteurs, que les prophètes sont des géants au point de vue de la pensée, de la grandeur morale, de l'élévation du caractère, de la dignité de la vie, de toutes les qualités qui peuvent distinguer un homme aux prises avec les réalités de ce monde. Ce sont des colosses qui dominent l'humanité, ou plutôt ce sont des phares qui éclairent les voies que l'humanité religieuse parcourt progressivement. Il nous serait facile d'extraire des ouvrages composés par les critiques énumérés plus haut de beaux passages à l'honneur des prophètes et de la prophétie (1). C'est la prophétie et ce sont les prophètes qui font le côté original et grandiose de l'histoire d'Israel: « Cette mesquine histoire d'un petit peuple, sans » grandes institutions militaires, sans suite politique, sans éclat,

(1). — Voir, par exemple, ce que dit M. Renan, d'Élie et d'Élisée, dans son Histoire d'Israel, II, p. 277 et suiv. d'Amos, de Joel, etc., p. 420 et suiv.. —

„ dans l'art, mériterait à peine d'être racontée, si, à côté d'une vie „ profane qui n'est en rien supérieure à celle de Moab ou d'Edom, „ le peuple Israélite n'avait eu une série d'hommes extraordinaires, „ qui, en un temps où l'idée du droit existait à peine, se portèrent „ comme les défenseurs du faible et de l'opprimé. Sous ces règnes „ obscurs, dont on regrette peu de ne pouvoir établir la chronologie „ avec précision, tant ils se ressemblent par l'effacement des sou- „ verains et le peu d'ampleur des événements, la pensée d'Israel „ prend l'essor le plus original [1]. „

On ne conteste donc pas le fait de l'existence des prophètes et de la prophétie en Israel, parce que les textes et les preuves sont là, crevant les yeux d'évidence ; on ne conteste même pas la grandeur du phénomène en lui-même, car il est si grandiose et si frappant qu'il arrache des aveux aux esprits les plus sceptiques, aux écrivains les plus désireux de le contester ou de l'amoindrir. A. Kuénen, pour ne citer qu'un exemple, après avoir jeté un coup d'œil général sur les prophètes et la prophétie, s'exprime de la manière suivante : « Nous ne pouvons pas manquer d'observer, dès maintenant, que les envoyés de Jahvé au milieu des Israélites offrent „ un spectacle unique dans l'histoire de l'antiquité ... C'é- „ tait là un phénomène complètement unique, auquel on cherche- „ rait en vain un parallèle parmi les habitants de Canaan. Ils „ (les Israélites parlant par le Deutéronomiste) ne se trompaient „ pas ; car nous pouvons aller plus loin et affirmer qu'il était aus- „ si inconnu des autres nations de l'antiquité, au moins sous la „ forme et au degré de développement où nous le rencontrons en „ Israel [2]. „

5°. — Les critiques évolutionistes cherchent cependant à ravir aux prophètes et à la prophétie tout caractère surnaturel, car ils prétendent que c'est là un phénomène d'origine cananéenne ou sémitique. M. Renan nous dit que Moab, Edom et Ammon eurent

Malgré cela, les critiques évolutionistes „ font de la prophétie „ quelque chose de naturel. „

---

(1). — E. Renan, Histoire d'Israel, II, p. 420. —

(2). — A. Kuéner, The religion of Israel, I, p. 211. —

leurs nabis, sorciers et devins, comme Israel. A. Kuénen, après avoir proclamé la prophétie en Israel un phénomène unique, affirme néanmoins qu'on « peut l'expliquer sans difficulté. »

Nous avons cherché vainement, dans A. Kuénen, l'explication de cette difficulté; il ne nous la donne pas et le phénomène unique demeure aussi incompréhensible pour nous, après la lecture des trois volumes de la Religion d'Israel, de l'Histoire critique de l'Ancien Testament, de l'Hexateuque, de la Religion nationale et religion universelle, qu'il l'était auparavant. Les explications de J. Welhausen, celles de Robertson Smith, de M. Renan, d'Ed. Reuss, laissent subsister la difficulté toute entière. Ces critiques eux-mêmes l'avouent quand ils sont sincères ou lorsqu'ils ne se tiennent pas sur leurs gardes, car ils reconnaissent que les nabis d'Israel sont taillés sur un autre patron que les nabis de Moab. Ils comprennent même qu'en Israel il y a nabi et nabi, c'est-à-dire, des nabis qui sont vrais, authentiques, de bon aloi, de sainte origine, et des nabis qui sont faux, apocryphes, simulés; des nabis qui n'ont que l'apparence de la réalité.

« Aveu des critiques. – M. Renan. »

6°. – « Les faux-dieux, dit M. Renan, ne paraissent jamais » avoir fait à leurs familiers aucune confidence digne de mémoire. » Jahvé eut, sous ce rapport, une incontestable supériorité. Ceux qu'il » honore de ses dictées n'ont rien du sacrificule; c'est loin des temples, » dans le creux des vallées et les cavernes des montagnes, que le » plus vrai, le plus juste, le plus démocratique des dieux de ce temps » inspira des sentiments profonds, des soulèvements de cœur, des colères, qui ont compté parmi les pulsations vitales du cœur de » l'humanité (1). »

En d'autres termes, les prophètes de Jahvé ne ressemblent point, sous tous les rapports et à tout point de vue, aux nabis, aux sorciers, aux devins de Moab et d'Edom. Ils diffèrent par quelque côté des personnages qui, chez les autres peuples, offrent des analogies avec eux et comme cette différence est toute en faveur des prophètes d'Israel, on peut dire que, de l'aveu des critiques

(1). – E. Renan, Histoire d'Israel, II, p. 277. –

eux-mêmes, la prophétie et les prophètes présentent, en Israel, quelque chose de transcendant qu'on ne rencontre nulle part ailleurs. En Israel, si on les prend dans leur ensemble, le prophète et la prophétie offrent aux regards étonnés du philosophe quelque chose de grandiose, de divin.

7°. — Ce divin, ce grandiose, ce transcendant ne sont-ils pas quelque chose de surnaturel ? — La tradition Judéo-chrétienne soutient que oui. L'École Évolutioniste prétend que non ; elle s'offre même à l'expliquer, mais elle ne l'explique pas et elle proclame indirectement le caractère merveilleux ou surnaturel de la prophétie en Israel, en proclamant qu'on ne trouve, nulle part ailleurs, chez les peuples de l'antiquité, ni chez les peuples sémites, ni chez les peuples païens, rien de semblable.

„ Côté surnaturel de la prophétie et des prophètes. „

8°. — Et ce n'est pas seulement à une époque particulière dans des circonstances critiques et solennelles, qu'on rencontre des prophètes chez le peuple d'Israel ; c'est durant tout le cours de son histoire. Si ces hommes extraordinaires n'apparaissaient que de loin en loin, dans les temps difficiles, dans les moments de crise, on pourrait croire que leur éclosion est due aux évènements et que les occasions ont fait ces grands hommes ; mais il n'en est pas ainsi. Le prophétisme est devenu une institution régulière, en quelque sorte normale en Israel. Il y a eu des écoles de prophètes, et on a compté, à certaines époques, jusques à plusieurs centaines de ces hommes supérieurs parlant ou prétendant parler au nom de Dieu. Tous n'ont pas, sans doute, atteint une réputation universelle, mais un grand nombre sont devenus célèbres ; et quelques-uns des plus fameux n'ont rien laissé par écrit. Les prophètes écrivains ne dépassent pas le neuvième siècle avant notre ère. Seulement, nous savons que, bien avant cette époque, le peuple d'Israel était conduit et gouverné par des prophètes d'une valeur égale sinon supérieure à celle des prophètes dont les écrits nous sont parvenus. Il y en avait au dixième siècle, au temps d'Achab ; il y en avait à l'époque de David et de Salomon ; il y en avait auparavant sous les Juges ; il y en avait aussi haut

„ Succession constante de prophètes en Israel. — Identité de leur langage avec celui de Moïse. „

que l'on peut remonter ; et, de même que les prophètes se relient, chronologiquement parlant, à Moïse, le premier d'entre eux, ils se rattachent encore à lui par leur inspiration, par leur langage et par leur action. On lit partout dans Isaïe, dans Jérémie, Osée, etc : « Et Dieu me dit, » ou bien « Et Dieu dit à Isaïe, etc, de même qu'on lit dans le Pentateuque : « Et Dieu dit à Moïse », etc. Le langage est le même. Si Dieu a parlé aux prophètes pourquoi n'aurait-il point parlé à Moïse ? et si Dieu n'a point parlé à Moïse, pourquoi veut-on qu'il ait parlé aux prophètes ? — Il n'y a pas de milieu, il faut nier tout ou il faut accorder tout. Si le langage attribué à Moïse est une pure invention, le langage attribué aux prophètes n'est aussi qu'une odieuse supercherie. Les prophètes sont donc les frères, les successeurs, les héritiers de Moïse.

« Différence entre les « prophètes et Moïse. »

9°. — La seule différence qu'on puisse apercevoir entre eux, vient uniquement des circonstances où ils vivent. Moïse ouvre la série ; il assiste à la conclusion solennelle du pacte (berith) entre Dieu et Israel ; les autres veillent à l'observation de ce pacte ou travaillent à sa conservation. Ils protestent contre les violations qu'Israel prévaricateur commet ou ils encouragent celui-ci à demeurer fidèle en lui rappelant, soit les bienfaits dont Dieu l'a comblé dans le passé, soit les bienfaits dont il le comblera dans l'avenir. Celui-là promulgue la formule et les conditions du pacte, il annonce les châtiments ou les récompenses qui seront la conséquence de leur violation ou de leur observation ; ceux-ci rappellent le pacte conclu, reprochent son inobservance et rappellent, tantôt les punitions déjà subies, tantôt celles qui menacent encore. Les prophètes veillent à l'observation de l'Alliance, mais ils n'y ajoutent rien : c'est tout au plus s'ils annoncent sa transformation et son extension dans l'avenir, extension et transformation, qui, en la conservant substantiellement le même, en feront cependant une alliance en quelque sorte nouvelle.

« Les prophètes sont « les gardiens extraordinaires de la loi. »

10°. — On peut définir d'un mot le rôle des prophètes, en disant qu'ils ont été, en Israel, les gardiens extraordinaires préposés par Dieu à la conservation de l'Alliance qu'il avait conclue avec son peuple.

De là vient cette unité de ton, qui frappe et doit frapper, dans

la Bible, les observateurs les moins attentifs. Quand on songe que cette unité de ton se rencontre dans une longue série d'écrivains, que des siècles séparent les uns des autres, on ne peut pas manquer de reconnaître dans ce fait, quelquechose de surnaturel et de divin, quelque chose qui sort des limites ordinaires de l'humain et du terrestre.

11°.– Et ce qui rend la chose plus étonnante, c'est que, là aussi, la vérité a subi les attaques de l'erreur. Il y a eu, en effet, de faux prophètes comme il y a eu de vrais prophètes. La vérité a été en butte aux contrefaçons de l'erreur. La chose a été prévue dès l'origine, car Moïse, en annonçant les prophètes qui lui succèderaient, disait aux Israélites en parlant au nom de Jéhovah. « que si un prophète „ transporté d'orgueil ose proférer ce que je ne lui ai pas commandé, „ ou bien s'il parle au nom d'autres dieux, ce prophète-là sera mis „ à mort. – Et, si tu dis dans ton coeur : « Comment connaîtrons-nous „ les paroles que Jéhovah n'a point proférées ?„ (Sache que) la parole „ proférée par le prophète comme venant de Jéhovah, laquelle ne se „ réalisera pas, cette parole-là, Jéhovah ne l'a point dite. Le prophète „ l'a proférée dans son orgueil : Tu ne le craindras point (Deut XVIII, „ 20-22).„ – Nous trouvons encore, au chapitre XIII du Deuteronome, outre la prédiction qu'il surgira, dans l'avenir, de faux-prophètes, l'indication des signes auxquels on les reconnaîtra et la détermination des peines qu'on devra leur infliger. Il est ordonné de tuer les faux prophètes, ceux, en particulier, qui poussent à l'idolâtrie (Deut. XIII, 6). Mais ce n'est pas tout. „ Prophètes vrais et faux prophètes. „

En lisant l'histoire d'Israel, telle qu'elle nous est parvenue, et en parcourant le recueil des écrits prophétiques, nous voyons que les vrais prophètes ont eu toujours à lutter contre les faux-prophètes; non seulement contre les faux prophètes existant dans les nations voisines, mais encore contre les faux prophètes qui surgissaient au sein du peuple de Dieu. A côté des prophètes qu'envoyait Jéhovah, il y avait des prophètes qui s'envoyaient eux-mêmes, et qui, par intérêt ou pour tout autre cause, affirmaient parler au nom de Dieu. L'histoire de Jérémie est célèbre sous ce rapport; mais les indications relatives à l'existence de faux prophètes à d'autres épo-

ques ne manquent pas.

Quelquefois il pouvait y avoir doute et les simples fidèles pouvaient hésiter un moment pour savoir à qui il fallait ajouter foi; mais l'hésitation n'était pas longue, car le Dieu qui envoyait les prophètes leur donnait les moyens de s'accréditer, et le peuple d'Israel a pu, dans l'ensemble, dire, avec les critiques rationalistes contemporains, que si les prophètes de Jéhovah ressemblent à quelques points de vue aux prophètes de Moab et d'Edom, ils en diffèrent aussi par tant de côtés, qu'ils occupent une place unique dans l'histoire de l'humanité.

„ Rapports intimes „ qui relient la prophétie et les prophètes au Pentateuque „

12°. – La prophétie et les prophètes – appendice et complément en quelque sorte nécessaire de Moïse et du Pentateuque – suffiraient, à eux seuls, pour faire à la religion d'Israel une place à part, pour imprimer à la Bible un caractère unique, pour montrer que la révélation du Pentateuque n'est pas une invention purement humaine, l'oeuvre d'une série de faussaires répandus le long des âges, une création du cinquième siècle avant notre ère. De même que l'Alliance exposée dans le Pentateuque appelle quelque chose comme la Prophétie et les prophètes, de même encore, mais à un plus haut degré, les prophètes et la prophétie supposent-ils une alliance comme celle dont le Pentateuque présente la formule et expose les conditions.

C'est pourquoi le rôle que les prophètes ont joué dans le fonctionnement de l'Alliance nous amène tout naturellement à étudier l'histoire du Pentateuque qui contient la formule de l'Alliance.

Numéro deuxième

Histoire du Pentateuque dans la littérature hébraïque.

„ Résumé de ce qui „ précède „

1°. – Pour être une réalité vivante, l'alliance entre Dieu et Israel exige, une fois conclue, quelqu'un qui la garde et en surveille

l'exécution ; car, si Dieu ne pouvait point manquer à sa parole, Israel pouvait bien ne pas tenir la sienne, par faiblesse ou par oubli. En fait, à partir du Pentateuque, la Bible n'est guère autre chose que le récit des infidélités d'Israel, d'une part, et, de l'autre, des efforts que Dieu fait pour ramener son peuple.

Or, le gardien de l'Alliance, ménagé et envoyé par Dieu, c'est le prêtre, ainsi que nous le dirons bientôt, mais c'est par dessus tout le prophète. Le prophète est prévu, annoncé dès la fondation de l'Alliance (Nomb. XI, 24-29 ; Deutér. XVIII, 9-22) et c'est vers lui que la pensée d'Israel se retourne, toutes les fois que, les circonstances devenant difficiles, le peuple sent le besoin d'une lumière, d'une force ou d'une direction particulière (Juges IV-V, VI, 8) : « Et les fils » d'Israel, lit-on de temps à autre dans les Juges, crièrent vers » Jéhovah à cause de Madian. Et Jéhovah envoya aux fils d'Israel » un prophète qui lui dit : Ainsi parle Jéhovah, dieu d'Israel : c'est » moi qui vous ai fait monter de l'Égypte, et qui vous ai tirés de » la maison des esclaves (Juges VI, 8 ; I Sam. III, 1, 20 ; I Sam. IX, » 6-10, cfr. X, 5-6 ; II Rois XVII, 13 ; II Rois III, 11). »

« Nouvelle question qu'il faut examiner. »

2°.- Nous avons parlé, dans le numéro précédent, du prophète envisagé comme gardien de l'Alliance, comme intermédiaire extraordinaire mais fréquent entre Jéhovah et Israel. Nous ne l'avons pas étudié sous tous ses aspects et dans toutes ses oeuvres ; ce n'était pas le cas : il nous suffit pour le moment de savoir qu'il a été le gardien de l'Alliance, gardien chargé de la rappeler quand on l'oubliait et d'y ramener quand on s'en écartait. Mais ce n'est pas tout ce que nous avons à dire. Il est évident, en effet, que le gardien de l'Alliance suppose l'existence de la formule de cette alliance et des conditions qu'elle comprend. Pour rappeler une chose, il faut que cette chose soit définie, qu'elle ait une forme bien arrêtée, et qu'on puisse la montrer. Par conséquent, pour le fonctionnement de l'alliance, il a fallu qu'à côté du prophète il existât un texte contenant la formule et les conditions de l'alliance. Et c'est précisément de ce texte que nous voulons parler ; nous voulons chercher si le Pentateuque, tel que nous l'avons aujourd'hui en

substance, n'est pas précisément la formule de l'Alliance dont se sont servis les prophètes d'Israel, pour accomplir leur mission.

Comme on le voit c'est la question de l'antiquité du Pentateuque et de son authenticité qui revient, sous une autre forme.

„Rappel des conclusions qu'on a tirées précédemment„

3°.– Si nous voulions faire un traité, pour démontrer ex professo et dans son entier l'authenticité Mosaïque du Pentateuque, ce n'est pas un numéro ou un chapitre que nous aurions à écrire; c'est un volume entier qu'il nous faudrait rédiger. Tel n'est pas évidemment notre but. De nombreux auteurs ont écrit là-dessus dans ce siècle et leurs ouvrages conservent toute leur valeur, si la théorie des critiques Evolutionistes, de J. Welhausen, d'Ed. Reuss, d'A. Kuénen, et de Robertson Smith sur la composition du Pentateuque est démontrée fausse. Or, dans la première partie de cette étude, dans la Critique littéraire, nous avons vu que le Pentateuque, pris dans son ensemble et en substance, est un livre très un, par conséquent un livre dû à un seul et même auteur qui l'a conçu et exécuté. Nous avons vu ensuite que les parties se succédaient dans l'ordre logique et naturel, c'est-à-dire que le Deutéronome venait et devait venir après les livres du milieu, puisqu'il les suppose, et que par conséquent il n'avait pas été composé avant ces livres du milieu, ainsi que le prétendent les critiques nommés précédemment. Par conséquent, il résulte déjà de ces considérations: 1° que le Pentateuque a été composé tout ensemble, à peu près à la même époque et par un seul auteur. 2° que la composition du tout est solidaire de la composition d'une des parties. Si on peut démontrer qu'une partie n'a pas été composée avant telle époque, il faut nécessairement conclure que tout le Pentateuque est postérieur à cette date.

Dans la seconde partie nous avons étudié précisément l'époque de la composition des trois parties du Pentateuque dont les critiques évolutionistes croient pouvoir fixer certainement la date et nous sommes arrivés à ces conclusions: 1° le Deutéronome n'a pas été rédigé vers l'an 623-622. Il n'est pas le

programme de ce qu'on invente sous le nom de parti-mosaïque. Il remonte à une époque bien antérieure à Josias. — 2°. le Petit Lévitique n'est pas sorti de l'École d'Ézéchiel, c'est plutôt Ézéchiel qui a fait des emprunts au Petit Lévitique. — 3°. Le Code sacerdotal ne date pas de l'Époque de la Restauration ; il n'a pas été écrit, peu avant ou peu après, par un Esdras quelconque. Son origine est beaucoup plus ancienne. Il faut donc conclure, que le Pentateuque, dans son ensemble remonte certainement à une époque de beaucoup antérieure à celle de Josias, de Jérémie et d'Helcias, puisque le Deutéronome est plus ancien que le septième siècle.

« Le Pentateuque ne remonte-t-il jusqu'à Moïse ? »

4°. — Mais à quelle époque remonte-t-il ? — Remonte-t-il jusqu'à Moïse ?

Le livre se donne évidemment comme tel et il présente de nombreux indices internes qui conviennent, en effet, à l'origine qu'il s'attribue : Les critiques les plus radicaux sont obligés de le reconnaître : tout ce qui est clair, précis, explicite, suppose le peuple au désert ou à la veille d'entrer en Palestine. La plupart des détails conviennent, et à un peuple qui vit dans de pareilles conditions, et à un écrivain qui compose dans de telles circonstances. Ce qu'on allègue en sens contraire n'est pas clair, précis, explicite, ce sont des mots ou des phrases douteuses, ambiguës, susceptibles de deux sens ; par conséquent, des phrases ou des mots qu'on peut interpréter fort correctement. Il n'y a donc rien qui, d'une manière absolue, exige une date postérieure au quatorzième siècle, c'est-à-dire, à l'époque Mosaïque.

« Confirmation des conclusions déjà tirées par l'histoire négative et positive du Pentateuque. »

5°. — Toutes ces considérations rendent très plausible sinon très certaine l'origine que le Pentateuque s'attribue à lui-même. Cependant, tout n'est pas encore fini, car il reste, des ombres qui inquiètent l'esprit et l'empêchent d'accepter cette conclusion ; il faut les faire disparaître. Il est possible de constater la présence du Pentateuque dans la nation Israélite, de siècle en siècle, et cette constatation peut-être telle qu'elle arrache une adhésion irrévocable à l'esprit le plus sceptique. — Il faut voir, si l'histoire d'Israel permet de retrouver les traces de l'existence du Pentateuque dans

les temps les plus reculés. Nous avons donc à esquisser l'histoire positive et l'histoire négative du Pentateuque considéré comme livre. Ce livre, s'il a été composé au quatorzième siècle, a eu une vie: qu'elle est cette vie? Quelle influence a-t-il exercée? — Nous commencerons par l'histoire négative.

Point premier

Histoire négative du Pentateuque ou de la valeur du silence qu'on garde sur lui

„Le silence et l'impression qu'il produit sur les esprits.„

1°. — Une des grandes objections que l'on fait contre l'origine Mosaïque du Pentateuque, et, par conséquent, contre l'existence de ce livre dans les temps anciens, est tirée du silence que la Bible garde en partie sur lui. Cette objection fait, de plus, beaucoup d'impression sur les lecteurs ordinaires. On a, en effet, de la peine à comprendre qu'un volume aussi essentiel à la nation Israélite, qu'un volume qui pénétrait dans tous les détails de sa vie publique et privée, n'ait pas été plus connu ou plus souvent visé que ne l'est le Pentateuque. On devrait, croit-on, retrouver le nom de Moïse et le texte de ses lois, à chaque page de la littérature biblique postérieure. Or, il n'en est pas ainsi. Moïse n'est pas très souvent nommé; ses lois sont rarement citées. Quant à son livre, c'est à peine si on en parle. Tout cela, je le répète, ne manque pas de faire impression sur les personnes ordinaires.

„Circonstances qui donnent de la force à cette objection.„

2°. — Mais il faut reconnaître, tout d'abord, que l'impression n'est si vive que par ce que l'on transporte les idées modernes dans le passé et qu'on se figure que tout se passait autrefois, à peu de chose près, comme cela se passe aujourd'hui. Il ne faut pas cependant réfléchir longtemps pour comprendre que c'est là une très mauvaise manière de juger et d'apprécier l'antiquité. Il y a cinq ou six siècles que les conditions d'existence faites à nos aïeux différaient beaucoup des nôtres. Que ne faut-il point

cire, si on se transporte au premier temps de l'ère chrétienne! Quel changement ne trouve-t-on pas, quand on remonte quatorze siècles plus haut, quand on se figure être en Orient et, en Palestine, vers l'an quatorze ou treize cents avant Jésus-Christ! — Évidemment on ne peut pas se faire une idée de ce qu'était alors la société au point de vue du mouvement littéraire et social. En tout cas, pour se faire une idée assez juste de la situation, il faut beaucoup de temps et de savoir, et, avec le savoir et le temps, on n'arrive jamais à percevoir la réalité, telle qu'elle était. —

3°. — Nous avons vu précédemment que ces deux objections contre l'origine du Pentateuque sont sans valeur. D'un côté, en effet, on dit: il est impossible qu'un livre aussi considérable que le Pentateuque ait été composé au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne. De l'autre côté, on affirme que si ce livre a été composé au quatorzième siècle avant l'ère chrétienne, il n'a pas pu demeurer inconnu jusques vers la fin de la royauté Israélite. « Deux objections examinées précédemment. — Solutions. »

En examinant les faits de plus près nous avons vu 1° que la composition d'un livre comme le Pentateuque, au quatorzième siècle, à la sortie d'Égypte, dans le désert, par Moïse ou ses secrétaires, se concevait très bien; car, alors l'écriture était connue et usuelle; les matériaux pour écrire n'étaient, ni rares, ni coûteux, et la situation nouvelle faite aux Israélites exigeait impérieusement une législation quelconque. — Nous avons vu 2° qu'une fois passés en Palestine, durant la période de la conquête et pendant l'époque des Juges, un semi-oubli avait pu se produire par rapport au Pentateuque. En effet, l'instruction a dû baisser en Israel; on n'a plus écrit ou on n'a écrit que rarement, à cause de la rareté des matériaux pour écrire, si bien que le Pentateuque, devenu unique ou presque unique, n'a été connu que de ceux qui habitaient auprès du sanctuaire central, à Silo. Cette première période de l'histoire du livre ne finit qu'avec la royauté de David et de Salomon.

4°. — Il faut ajouter, de plus, que la présence et la mission des prophètes au milieu d'Israel a dû contribuer puissamment à faire oublier le livre. Le document écrit est sans doute un grand « Influence qu'a exercé le ministère des prophètes sur la

« connaissance du „ Pentateuque. »

instrument de conservation et de propagation pour la vérité : Verba volant, scripta manent. Il garde l'enseignement et lui donne des formes nettes, précises, arrondies, qu'il n'a jamais quand il se transmet par la tradition orale ; mais le document écrit, dans certaines circonstances et à des moments donnés, peut n'être que le partage de quelques privilégiés : Tout le monde peut ne pas savoir lire ou écrire ; tout le monde peut ne pas posséder le document écrit, tandis qu'au contraire tout le monde peut écouter et tout le monde peut parler. Tout le monde peut recevoir un enseignement ou une doctrine et tout le monde peut la communiquer et la transmettre à d'autres.

Or, telle fut pendant longtemps la situation faite aux Israélites: l'enseignement oral, qui a toujours ou presque toujours plus d'importance que l'enseignement écrit, fut leur unique ou leur principale ressource. Et cet enseignement oral prit d'autant plus d'importance qu'il fut donné par une série d'hommes que la tradition Judéo-Chrétienne qualifie d'« inspirés » mais que l'École Évolutionniste elle-même est obligée d'appeler « extraordinaires. » Ces hommes « inspirés » ou « extraordinaires », comme l'était Moïse le premier des « inspirés » et des « extraordinaires » ; ces hommes, successeurs de Moïse, poussés par Jéhovah comme Moïse, parlant au nom de Jéhovah comme Moïse, n'avaient pas besoin du « livre » pour enseigner. Ce n'était pas du « livre » que leur enseignement tirait sa force, c'était de Jéhovah leur inspirateur à eux, comme il avait été l'inspirateur de Moïse. On conçoit donc que l'enseignement « extraordinaire » des prophètes accompagné comme il l'était de caractères surnaturels et divins ait jeté le Pentateuque dans l'arrière plan, au lieu de le mettre en évidence. Le mot qui revenait habituellement sur les lèvres des prophètes était celui-ci : « Jéhovah m'a dit », ou « Jéhovah dit », et non pas « Le livre dit. »

« Les citations dans « la littérature biblique. »

5°. – Enfin, lorsqu'on veut étudier à fond l'histoire du Pentateuque, il faut tenir compte des habitudes du monde Israélite, qui différaient notablement des nôtres.

Ainsi l'usage de citer formellement les auteurs, avec indication de l'ouvrage, du chapitre et du paragraphe ou du numéro, est relative.

ment moderne. Les anciens ne l'ont pas connu. Ils citaient les ouvrages antérieurs, mais sans rien dire. Quand ils citaient, c'est tout au plus s'ils indiquaient le nom de l'auteur. Dans la Bible, par exemple, il n'y a pas de doute que le Pentateuque, tel que nous l'avons, n'existât à l'époque où vivaient le Chroniqueur, Esdras, Néhémie et les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. Et cependant Malachie, Zacharie, Aggée, le Chroniqueur, Esdras, Néhémie ne citent pas plus le Pentateuque que ne le font les anciens prophètes, les auteurs des Rois, de Samuel ou des Juges. Si on ne doute pas que le Pentateuque existât au temps des premiers, bien qu'ils ne le citent pas, pourquoi doute-t-on qu'il existât au temps des derniers parce qu'ils ne le nomment jamais? – Il n'y a pas de doute, que, vers l'an 600, 500 et 400, l'écriture ne fût devenue usuelle, que les matériaux pour écrire n'abondassent également et que, par conséquent, le Pentateuque ne fût reproduit à plusieurs exemplaires. On ne le cite pas cependant d'une manière formelle plus qu'on le faisait auparavant: On ne peut donc rien conclure contre le Pentateuque, de ce qu'il n'est pas nommé expressément dans les livres les plus anciens de la Bible, dans les prophètes, les Juges et les Rois.

6°.– A ma connaissance, il n'existe dans la Bible, que peu de „très peu de citations formelles, textuelles et verbales." citations formelles. La plus célèbre figure dans les Rois (II Rois, XIV, 6; Cfr. II Chron. XXV, 4) et elle est extraite du Deutéronome XXIV, 16. Il est dit en cet endroit qu'Amasias (831-803) épargna les fils des meurtriers de son père Joas (870-831) „suivant ce qui est écrit dans le livre de la loi de Moïse, (loi) dans laquelle Jéhovah donne l'ordre suivant: „Qu'on ne tue pas les pères pour les fils, et qu'on ne tue point les fils pour les pères. Que chacun soit mis à mort pour son péché" (II Rois, XIV, 6)." C'est la première fois, à ma connaissance, que nous rencontrons un texte du Pentateuque précédé de la formule: Sicut scriptum est, כַּכָּתוּב. Les Rois et les Chroniques, donnent à peu près textuellement les paroles du Deutéronome (Deut. XXIV, 16); mais Jérémie (XXXI, 30) et Ezéchiel (XVIII, 20), qui expriment la même idée, la rendent en termes très lâches. Si, par conséquent, l'habitude de citer le sens plutôt que les paroles mêmes de l'Écriture est devenue

générale dans le monde, on voit qu'elle remonte haut et que les premiers coupables sont les prophètes de l'Ancien Testament.

J'ai dit que nous avions lu une des rares citations formelles qui existent dans la Bible. Je ne considère pas, en effet, comme une citation proprement dite le passage de Michée dans Jérémie XXVI, 17; car, dans cet endroit, le texte de Michée III, 12, est amené, non comme une citation, mais comme un précédent. Les Anciens appelés à décider du sort de Jérémie, qui a prophétisé contre le Temple, l'excusent en disant que „Michée le Morasthite, qui prophétisa du temps d'Ezéchias, roi de Juda, s'était, lui aussi, exprimé ainsi, en parlant à tout le peuple de Juda: „Ainsi parle Jéhovah des armées: „Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de pierres et la montagne du temple sera changée en collines boisées (Jérémie XXVI, 17).„ On ne condamna pas à mort Michée, disent les Anciens; c'est pourquoi nous ne devons pas, non plus, condamner à mort Jérémie: C'est donc un précédent, qu'on allègue, mais, dans ce précédent, il y a une citation formelle et verbale (Michée III, 12).

Ce n'est pas à dire cependant qu'une collection quelconque des Livres Saints et des Prophètes n'ait existé de bonne heure, qu'on ne l'ait connue et qu'on ne l'ait même visée. Les citations, quant au sens, sont fréquentes dans les Prophètes et on en trouve même de textuelles et de verbales. C'est ainsi, par exemple, qu'Isaïe au chapitre II, versets 2 à 4, rapporte les versets 1 à 3 du chapitre IV de Michée. Malgré une dizaine de variantes, il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'un prophète ne vise l'autre. On peut débattre la question de priorité, puisque les deux furent contemporains, mais il est certain, en tout cas, que l'un des deux cite l'autre. L'exemple que nous venons de donner n'est pas unique: On pourrait en trouver d'autres. Cependant, nous devons ajouter que les citations étendues et verbales sont rares et c'est là ce qui augmente la difficulté de la critique biblique, car la similitude des idées et l'identité de quelques termes ou de quelques bouts de phrase ne suffisent point pour établir entre les auteurs une corrélation incontestable, pour déterminer leur prio-

rité ou leur postériorité, pour définir d'une manière certaine qu'ils se sont connus. Si nous avions des citations du Pentateuque en grand nombre, semblables à celles que nous trouvons dans les Rois, semblables même à la citation qu'Isaïe fait de Michée ou Michée d'Isaïe, la critique deviendrait relativement facile. Malheureusement, nous n'avons rien de semblable. Les prophètes supposent qu'ils ont eu des prédécesseurs ; ils font allusion à leurs prophéties en bloc (Ézéchiel XXXVIII, 17). Quelquefois même ils nomment quelques-uns d'entr'eux, mais ils rapportent rarement les textes d'une façon rigoureusement verbale.

7°. – Quand on se rend, ainsi, bien compte de tous les faits, en particulier de ceux qui caractérisent les époques où les livres de Moïse étaient connus et usuels, on trouve moins étrange le silence que les livres anciens paraissent garder sur le Pentateuque. Des allusions et des témoignages, qui, sans cela, n'auraient qu'une valeur secondaire, revêtent une force plus considérable et deviennent complètement démonstratifs. Nous allons le voir, en examinant l'histoire positive du Pentateuque.
"Conclusion relativement au silence que la Bible paraît garder sur le Pentateuque."

Point deuxième

Histoire positive du Pentateuque

1°. – Avant d'énumérer les sources qui peuvent nous fournir des renseignements sur le Pentateuque, nous devons faire une observation capitale, et cette observation, la voici :
"Observation préliminaire."

a) Si on considère l'Hexateuque au point de vue de l'histoire, on peut dire qu'il est l'introduction nécessaire des livres historiques suivants, en ce sens : 1° que ceux-ci ne peuvent pas aller tout seuls, parce qu'ils sont la continuation évidente d'un récit antérieur. 2° en ce sens encore que ces livres supposent une introduction à peu près analogue à celle que forme l'Hexateuque. Jamais, par exemple, on ne s'imaginera la Bible débutant par les Juges. Il faudrait modifier profondément le début des Juges et en retrancher toute la contex-
a) par rapport à l'histoire.

ture, pour en faire un ouvrage indépendant. Or, si on enlève l'Hexateuque, on n'a plus rien, dans la littérature hébraïque qui puisse servir d'introduction aux Juges. Les critiques évolutionistes le sentent si bien qu'ils font au moins les récits Jéhovistes antérieurs à tout autre écrit biblique.

b) par rapport à la législation..

b) Ce que nous affirmons, en nous plaçant au point de vue de l'histoire, est encore plus vrai si nous nous plaçons au point de vue de la législation. Il n'y a qu'à lire les prophètes les plus anciens pour voir qu'un code quelconque les a précédés. Il existe, de leur temps et depuis des siècles, une législation qui est reconnue généralement comme donnée par Dieu, bien qu'elle ne soit point toujours observée. S'ils étaient les premiers à proférer certains préceptes, ils les proféreraient plus clairement et ils établiraient autrement leur autorité. S'ils se contentent d'allusions ou d'affirmations générales, c'est que celles-ci suffisent, qu'elles sont comprises et que tout le monde admet le Code auquel on fait appel, quand on parle de préceptes, de décrets, de jugements, etc.. Ce qui est visible dans les Prophètes, l'est également dans une certaine limite, dans les livres historiques, dans les Juges, Samuel et les Rois. Ces écrits supposent un corps de lois gouvernant le peuple d'Israël.

„Aveu des critiques „bibliques contemporains."

2°. — Tout cela est si évident que les critiques bibliques avancés n'hésitent pas à avouer que le Livre de l'Alliance au moins est antérieur aux prophètes du huitième siècle et à tous les autres ouvrages bibliques, les récits Jéhovistes exceptés. Quelquefois même le Livre de l'Alliance est attribué à l'auteur Jéhoviste et voilà pourquoi on nous parle, de temps à autre, de législation Jéhovistique.

„Il ne s'agit pas „d'une loi simplement coutumière."

3°. — Et il ne s'agit point là d'un simple code coutumier, d'un code conservé par la mémoire, car, bien qu'à la rigueur une législation puisse se fonder et se conserver par la coutume, le cas n'est pas habituel, et il en est plus rarement ainsi des lois morales ou religieuses, surtout des lois positives, parce qu'elles n'entrent pas assez dans la vie quotidienne, qu'elles ne touchent pas des intérêts suffisamment vitaux, qu'elles ne pénètrent pas profondément dans l'existence animale et charnelle. Si le peuple d'Israël avait conservé,

seulement par la coutume et de mémoire, les lois morales même de l'ordre naturel, il aurait accompli un miracle, car il serait le seul peuple du monde qui ait fourni un tel exemple. Son histoire n'en serait que plus surnaturelle.

4°.– Il y a eu donc une législation écrite avant tout le reste de la littérature hébraïque, comme il y a eu une histoire écrite avant les Juges et avant les Prophètes.

„Que comprend cette législation."

Mais que contenait cette législation? – Il faut avouer que, sans la tradition, on n'aurait aucun moyen d'établir qu'elle comprenait le Pentateuque, tel que nous l'avons aujourd'hui, car les Prophètes et les livres historiques ne renferment pas assez de détails pour qu'on puisse affirmer que toutes les parties des cinq livres de Moïse étaient connues. Le Pentateuque est un tout assez complexe et c'est pourquoi il est difficile de trouver une preuve unique qui l'embrasse en entier et sous tous ses aspects.

5°.– Ainsi, il présente l'histoire des diverses phases qu'a traversées l'Alliance de Jéhovah avec les hommes, depuis la création jusqu'au jour où il l'a conclue avec Noé, Abraham, Isaac, Jacob et Israël. Cette alliance va se développant et se transformant, mais on peut dire qu'il y a un noyau de prescriptions, d'enseignements et de conditions qui forment comme le coeur de toute cette dispensation, à savoir, les dix commandements de Dieu. Ceux-ci résument, en effet, d'une manière sommaire et pour les masses, toute la loi naturelle et toute la loi divine positive. Ils constituent la partie vraiment essentielle de l'Alliance, et voilà pourquoi ce sont ces dix commandements qui, dans le Pentateuque, sont appelés, d'une façon toute spéciale du nom d'Alliance. Ainsi 1° c'est sous le nom d'Alliance que Dieu les annonce (Exode XIX, 5, Cfr. XX–XXIV, 8). 2° c'est du nom d'Alliance que les dix commandements sont appelés une fois qu'ils ont été donnés. 3° les tables de la loi ou du témoignage, comme s'exprime l'original hébreu, et l'Arche du témoignage, par cela seul qu'elles présentent les dix commandements ou le résumé de l'Alliance, ne tardent pas à recevoir le nom de Tables de l'Alliance (Deutér. IX, 1) d'Arche de l'Alliance ou d'Arche de l'Alliance

„L'Alliance est résumée d'une manière spéciale dans les commandements de Dieu."

de Jéhovah, de l'alliance que Jéhovah a contractée avec Israel (Cfr. Deut IX, 11; X, 4, 8; XXXI, 9, 25, 26). 4° A partir de l'époque Mosaïque l'Arche reçoit le nom d'Arche de l'Alliance et elle le conserve dans toute l'histoire. Quelquefois on y ajoute le mot « de Dieu » (Josué III, 3), d'autres fois, celui « de Jéhovah » ou « de Jéhovah votre Dieu. » (Josué IV, 5; VI, 13 etc, etc). C'est le nom qu'on rencontre dans Josué une trentaine de fois, dans les Juges (XX, 27), dans Samuel (I Sam. III, 3; IV, 3, 4, 5, 6, 13, 18, 19, 21, 22; V, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 10, 11; VI, 1, 3, 8, 11, 13, 15, 18, 21; VII, 1, 2; XIV, 18; II Sam. VI, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 24, 25, etc., etc), Jérémie III, 16). La mention de l'Arche d'Alliance, bien que figurant presque uniquement dans les livres historiques — Jérémie seul en parle parmi les prophètes (III, 16) — est telle que les critiques n'osent pas en contester l'existence dans les temps anciens. — Par conséquent, le langage des Prophètes n'implique, à la rigueur, qu'une législation analogue à celle du Livre de l'Alliance conçu comme comprenant les chapitres XX à XXIV, 7 de l'Exode. —

« Ensemble de considérations qui identifient le Pentateuque actuel avec la Loi existant du temps des Prophètes »

6°. — Toutefois, si, à cette considération viennent s'ajouter toutes celles que nous avons faites sur l'unité du Pentateuque, sur la liaison intime qui existe entre les parties historiques et les parties législatives, sur les rapports étroits à l'aide desquels les prescriptions ritualistiques se soudent aux préceptes dogmatiques ou moraux, sur l'existence d'un rituel des sacrifices au temps des Prophètes, de David et de Salomon, etc, on arrive à voir que l'argument tiré des Prophètes et des livres historiques ne conclut pas seulement à l'existence de quelques fragments du Pentateuque, mais à l'existence du Pentateuque tel que nous l'avons. — Toutes ces considérations avec les conclusions qui en découlent, sont confirmées 1° par la tradition constante et unanime qui attribue à Moïse le Pentateuque tout entier et 2° par l'impossibilité où on est d'expliquer raisonnablement la formation d'un livre comme celui-là à une époque postérieure aux temps mosaïques. Cette impossibilité doit paraître bien claire, ce nous semble, à tous ceux qui ont voulu nous suivre dans notre voyage d'exploration à travers toutes les théories des critiques. —

7°.– Pour refaire l'histoire positive du Pentateuque, nous avons d'abord, avant tout et par dessus tout, la tradition Juive, ensuite les citations ou les allusions que présentent les livres postérieurs de la Bible, finalement les arguments tirés de l'archéologie. – Nous allons dire sommairement quelques mots de ces trois sources de preuve.

« Sources de l'histoire positive du Pentateuque. »

Section première

Le Pentateuque d'après la tradition Juive.

1°. La tradition Juive est très explicite et très unanime sur l'attribution du Pentateuque à Moïse. Les critiques évolutionistes ne le contestent pas et ils avouent qu'à partir du cinquième siècle elle rapporte le livre, tel que nous l'avons, au grand législateur israélite. Il est, par conséquent, inutile de faire intervenir ici les témoignages de Josèphe ou de Philon, qui sont contemporains de l'ère chrétienne, et même de l'auteur de l'Ecclésiastique (chap. XLV–XLIX), qui est antérieur d'environ trois siècles. La seule chose qu'on conteste est l'antiquité de ce témoignage. On prétend, en effet, que c'est là une opinion moderne et on soutient que les Juifs ont prêté à Moïse des œuvres qu'il n'a point faites. Moïse a été, si on le veut, le premier législateur, il a rédigé et promulgué quelques lois, mais il n'a pas composé tout entier le volume qui porte son nom.–

« La tradition Juive est unanime sur l'attribution du Pentateuque à Moïse, à partir du cinquième siècle. »

2°.– Nous reconnaissons qu'il serait très difficile de prouver par une série de témoignages remontant jusqu'à Moïse lui-même, que le Pentateuque a été, tout entier, et dans ses moindres détails, composé par le législateur du Sinaï; mais aussi il n'est pas raisonnable de réclamer des preuves de ce genre; si on exigeait des témoignages semblables pour n'importe quel ouvrage ancien ou moderne, il n'y en aurait pas un seul qui sortît intact d'une pareille épreuve. Cela est certain. Tout ce qu'on peut demander, ce sont des témoignages généraux relatifs au livre et ensuite une tradition ininterrompue le rapportant à Moïse. Or, cette tradition ininterrompue existe chez les Juifs, et elle affirme, toujours et partout, que Moïse

« Ce qu'on exige, et ce qu'on doit exiger, lorsqu'il s'agit de Moïse. »

a été l'unique législateur d'Israel. Elle n'attribue jamais à un autre la rédaction d'un corps quelconque de lois; et, quoiqu'elle fasse grand cas des enseignements des prophètes, elle ne les place jamais au même rang que ceux de Moïse. Les enseignements de Moïse ont une place à part: ils sont supérieurs aux enseignements des prophètes: on les désigne par le nom de décrets (Houq, Houqqah, Houqqim), de commandements (Mitsevah, Mitsevoth), de Jugements; (Michephat, Michephatim), surtout d'enseignement κατ' ἐξοχήν, ou de Loi (Thorah). Jamais les enseignements des prophètes ne reçoivent de pareils titres honorifiques, ou, s'ils les reçoivent, c'est dans un sens tout ordinaire, et leur nom accompagne toujours le substantif qui les désigne. C'est ainsi, par exemple, que jamais on ne dira simplement la Thorāh, pour parler de l'enseignement oral ou écrit des prophètes; mais on dira que les prophètes ont enseigné, ou bien on écrira tout au long « la Thorāh des prophètes. »

« Témoignages généraux relatifs à la composition du Pentateuque par Moïse. »

3°.- Qu'il y ait des témoignages généraux rapportant à Moïse une oeuvre législative quelconque, c'est ce que personne ne peut contester et ce que nous avons suffisamment établi dans le tome premier, pages 150-155. On nous parle, en effet, une dizaine de fois, dans l'Ancien Testament, de « la Loi de Moïse (I Rois, II, 2; II Rois XXIII, 25, - Malachie III, 22, - Daniel IX, 11, 13, - Esdras, III, 2, - II Chroniq. XXIII, 18) et presque aussi souvent du « Livre de la loi de Moïse » (Néhémie XIII, 1; Esdras VI, 18; II Chroniques XXV, 4; XXXIV, 14; XXXV, 12; Josué VIII, 31). Une fois même on fait appel au « Livre de la loi (écrit) de la main de Moïse (II Chroniq. XXXIV, 14). — Une autre fois encore on s'exprime ainsi: « Je ne » forcerai point de nouveau les Israélites à porter leurs pieds hors » de la terre que j'ai donnée à leurs pères, pourvu qu'ils observent » tout ce que je leur ai commandé et toute la loi que leur a prescrite mon serviteur Moïse (II. Rois XXI, 8). » Voir encore I Rois VIII, 34-50; XI, 33-38; II Rois XVII, 13, 34-38; XVIII, 61 etc, etc. Juges III, 4. —

Il n'y a donc pas de doute que, d'après la tradition Juive, Moïse n'ait composé un livre quelconque et il n'y a pas de doute

également que, d'après cette tradition, ce code ne soit le Pentateuque actuel. C'est évidemment le Code Mosaïque que les Prophètes visent lorsque, parlant, soit au nom de Jéhovah, soit en leur nom propre, ils rappellent les décrets, les préceptes, les jugements, la loi. Au moins toutes les vraisemblances sont en faveur de cette opinion, bien qu'on ne puisse point l'établir toujours d'une façon rigoureuse.

4°.– Un fait plus controversé mais également important est celui-ci : Le Pentateuque a reçu dans le langage ordinaire, le nom de Thorah. Nommer la Thorah c'est la même chose que nommer le Pentateuque. Cela est accordé par tout le monde, quand il s'agit de l'usage moderne ; mais les critiques prétendent que, dans la Bible et surtout dans la partie la plus ancienne, le mot Thorah indique un simple enseignement oral, nullement un enseignement écrit, en particulier jamais la loi de Moïse.

« Signification du nom La Loi (hatthorah). »

a) Il faut confesser qu'on peut rarement démontrer 1° que le mot Thorah, même avec l'article, doive s'entendre d'une loi écrite et non pas d'un enseignement oral. 2° plus difficilement encore démontrerait-on que cette loi écrite est identique au Pentateuque actuel. Cependant il est quelquefois à peu près certain que le mot désigne une loi écrite et non pas un simple enseignement oral ; et, si on combine ce fait avec cet autre, que les auteurs se servant de l'expression hatthorah (הַתּוֹרָה) étant le Pentateuque, tel que nous l'avons, la probabilité que dans ces cas cette expression est technique et désigne la loi mosaïque atteint presque les limites de la certitude.

« a) Difficile de démontrer que ce mot désigne un enseignement écrit, non un enseignement oral. »

b) Or, tel est le cas, en particulier, pour Osée et pour Amos. Il suffit de rapprocher les passages suivants d'Osée, pour que tout esprit non prévenu accorde qu'il s'agit là, non pas d'un enseignement oral quelconque, mais d'une loi et d'une loi écrite.

« b) Enseignement écrit dans Osée et Amos. »

Osée IV, 6. – « Mon peuple, dit Jéhovah, est réduit au silence,
» parce qu'il n'a pas de science, car, toi (prêtre), tu as rejeté la
» science (Cfr. Lévit. X, 10-11). – C'est pourquoi je te rejetterai moi-
» même, afin que tu n'exerces pas devant moi les fonctions sacer-
» dotales. Parce que tu as oublié la loi de ton Dieu. J'oublierai
» tes fils, moi aussi. »

Lorsqu'on rapproche un texte de ce genre du Lévitique X, 10-11; XXII, 2-3; du Deutéron. XXXIII, 10, on ne peut pas légitimement douter qu'il ne s'agisse là d'une loi écrite, et que le prophète ne se place au même point de vue que l'auteur du Pentateuque. Cela devient encore plus clair quand on lit les textes suivants :

Osée VIII, 1 : « Ils ont transgressé mon alliance et ils ont péché contre ma loi. — VIII, 12 : J'écrirai pour lui (Ephraïm) mes nombreuses lois. »(1) Ce serait lutter contre l'évidence que de nier l'existence, au temps d'Osée, d'une loi reconnue généralement comme ayant Dieu pour auteur.

On lit encore dans Amos II, 4 : « Ainsi parle Jéhovah : à cause de trois ou quatre crimes de Juda, je n'arrêterai pas (son châtiment). Il a rejeté la loi de Jéhovah et il n'a point observé ses décrets (Houqqav). Il s'est laissé égarer par les idoles après lesquelles ses pères ont marché. » Qu'il s'agisse là d'une législation écrite et non pas seulement d'une législation traditionnelle, c'est ce qu'on ne peut raisonnablement contester, car une législation traditionnelle se conserverait difficilement, et, à moins d'être accompagnée de circonstances très particulières, elle ne saurait passer pour divine. Le fait est si évident que les critiques évolutionistes admettent l'existence d'une loi quelconque écrite à cette époque. Ils s'appuient même, en général, là dessus pour placer le Livre de l'Alliance, voire le Décalogue, au neuvième siècle avant l'ère chrétienne, cent ans avant Osée(2).

« Enseignement écrit dans Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, etc., etc.. »

c) Si déjà le mot Hatthorah désigne, dans Osée et Amos, une loi écrite, en partie au moins identique à notre Pentateuque, on n'a

---

(1). — On propose de lire dans Osée VIII, 12 : דְּבַר ou דִּבְרֵי au lieu de רֻבֵּי et on obtient ainsi le sens : « Je lui écrirai les paroles de ma loi » au lieu de « Je lui écrirai la multitude de mes lois. » — Les deux leçons sont bonnes, mais la correction qu'on propose n'a pour elle aucune autorité : ni les LXX, ni la Péchito ne l'appuient. — Voir E. Renan, Histoire d'Israel, II, p. 472, note 5. —

(2). — Voir E. Renan, Histoire d'Israel, II, p. 397–402, 428, 471–473. —

pas de raisons pour nier qu'il ait aussi ce sens dans Isaïe (I, 10; II, 3-5; V, 5 (Cfr. Amos II, 4); XXXIV, 16; LI, 4-8), dans Jérémie (II, 8; VI, 19 (Cfr. Amos II, 4; Isaïe V, 5); VIII, 8; IX, 12; XVIII, 18; XXVII, 4; XXXI, 33; XXXII, 23; XLIV, 10, 23), dans Ezéchiel (VII, 26; XXII, 25-26 (Cfr. Lévitique X, 10-11), etc.. Il s'agit si bien d'une loi et d'une loi écrite, qu'Isaïe nous parle „ d'un livre de Jéhovah „ (XXXIV, 16) et qu'il qualifie le peuple d'Israel „ de peuple de la loi (LI, 7) „ dans le sens où celui-ci s'est appelé plus tard „ le peuple du livre. „ — Le sens qu'a le mot hatthorah dans les prophètes, même dans ceux du huitième siècle, détermine celui qu'a ce terme dans la Bénédiction de Lévi (Deut. XXXIII, 10), qu'on considère comme contemporaine de Jéroboam II, et ce n'est pas tout ce qu'il est possible de déduire de ces passages. En effet, en rapprochant les textes d'Ezéchiel (XVII, 25-26) de Jérémie (XVIII, 18 Cfr. XXXI, 1-36), d'Isaïe (V, 5), d'Osée (IV, 6), de Deutéronome (XXXIII, 8-10), de Lévitique (X, 10-11; XXII, 2-4), et beaucoup d'autres textes parallèles, on arrive à conclure que tout cela s'harmonise parfaitement avec l'opinion Judéo-chrétienne; car 1° les prêtres étaient les prédicateurs ordinaires de la loi, tandis que les prophètes n'étaient que ses interprètes extraordinaires. Les prêtres avaient la mission d'enseigner, et déjà, au neuvième siècle pour le moins, ce rôle était dévolu et reconnu généralement aux prêtres lévitiques (Osée IV, 6 et (Deut. XXXIII, 8-10). — 2° cette loi qu'enseignaient les prêtres n'était pas uniquement dogmatique ou morale, comme le prétendent les critiques évolutionistes. Ils avouent, sans doute, que, du temps d'Osée et d'Amos, „ le génie d'Israel produisait, dans un profond silence, ces oeuvres qui devaient faire l'étonnement de l'avenir. Le Jahvéisme, dit M. Renan, était, dès la première moitié du VIIIe siècle, une religion complète, la plus parfaite qu'on eut encore vue, et qui n'a guère été dépassée „[1] mais ils nient que cette loi contint des préceptes ritualistiques, seulement les critiques se trompent, car la „ religion des prophètes „ n'eût pas été „ complète „, si elle n'avait pas compris des préceptes relatifs

---

(1). — E. Renan, Histoire d'Israel, II, p. 472-473. —

au culte extérieur. D'ailleurs, le cumul des expressions « Décrets, « jugements, préceptes, lois »; les allusions à la pureté et à l'impureté légales, l'indication des sacrifices et des fêtes prouvent surabondamment que la loi écrite du neuvième et du huitième siècle n'était pas uniquement dogmatique et morale.

« Théorie des deux Thorahs orales, l'une « pour les prêtres, l'autre « pour les prophètes »

5°. — J'ajoute enfin que la théorie des critiques évolutionistes d'après laquelle il y aurait eu, au huitième siècle, deux thorahs orales et aucune thorah écrite, outre qu'elle va contre tout ce que nous venons de dire, est fausse démontrablement. D'après Robertson Smith par exemple, les Prophètes auraient eu une Thorah orale exclusivement morale, tandis que les prêtres auraient eu une Thorah orale exclusivement rituelle. Le Pentateuque ne serait que la fusion, à une époque moderne, de ces deux enseignements oraux.

Je dis que cette théorie est fausse et qu'on peut le démontrer; car si les Prophètes et les Prêtres avaient deux Thorahs orales différentes, elles ne pouvaient pas être, toutes les deux, la Thorah de Dieu. Cependant, les documents supposent qu'il existait quelque chose d'objectif, qu'ils appellent « Thorah de Jéhovah » et on reproche quelquefois, soit aux prêtres, soit aux prophètes de s'écarter de cette Thorah de Dieu. Mais, si cette Thorah n'était pas écrite et objectivement connaissable comment pouvait-on reprocher aux prêtres et aux prophètes de s'en écarter? — Cela n'était pas possible évidemment. Si enfin cette Thorah de Dieu n'était pas écrite, pourquoi Isaïe nous parlerait-il du « Livre de Jéhovah » et pourquoi Osée supposerait-il que Jéhovah a écrit ou peut écrire sa loi en d'innombrables préceptes (Osée VIII, 12)?

C'est, ce nous semble, substituer des hypothèses à l'histoire que de nier qu'au huitième siècle il existât une loi écrite portant le nom de Moïse.

« Conclusion qu'on « doit tirer de ces « diverses considérations. »

6°. — Quant à démontrer que cette loi complexe était exactement le Pentateuque actuel, ces textes isolés ne le prouveraient pas, sans le secours de la tradition, et sans les considérations tirées de l'unité du livre, et de l'impossibilité où on est d'expliquer raisonnablement sa formation, en rapportant ses parties à diverses époques. Mais, si la démonstration appuyée sur ces faits et sur ces

textes isolés n'est pas absolument démonstrative, elle atteint cependant un haut degré de probabilité. Pour contester la légitimité ou la rigueur de ses conclusions, il faudrait avoir quelque texte clair et précis en sens contraire; mais on n'en a pas.

Section deuxième

Le Pentateuque d'après les citations.

1°.– Un autre moyen, à l'aide duquel on pourrait refaire l'histoire du Pentateuque et démontrer sa haute antiquité serait fourni par les citations, pourvu, d'une part, qu'elles fussent nombreuses, verbales, étendues, et que, d'autre part, elles figurassent dans des ouvrages ayant une date certaine, s'échelonnant sur tous les siècles depuis l'époque mosaïque jusques au cinquième siècle. Malheureusement les deux conditions font défaut. Ainsi: « Citations.–Conditions à remplir pour être concluantes. »

1° On n'a pas de citations nombreuses, verbales et étendues, comme on peut le conclure par ce que nous avons dit précédemment à propos de la citation de Deutéronome XXIV, 16, dans II Rois XIV, 5-6; II Chroniq. XXV, 4. De plus, elles ne sont jamais formelles, c'est-à-dire, indiquées ouvertement, en termes exprès. Ce sont, en général, plutôt des allusions que des citations. C'est tout au plus si quelques termes techniques, la communauté d'idées et de pensées ou quelques bouts de phrases permettent de reconnaître qu'un auteur vise l'autre. Il y a longtemps, on le voit, qu'on cite les textes par à peu près.—

2° En second lieu, beaucoup de livres de la Bible, où figurent ces allusions ou ces citations imparfaites, ont une date incertaine. Si on peut les rapporter à une époque plutôt qu'à une autre, c'est par à peu près et en s'appuyant sur un ensemble de considérations, de telle sorte qu'il reste toujours un peu de doute sur la validité du fondement et, par suite, sur celle des conclusions. De plus, les livres de la Bible sont espacés de loin en loin sur un grand nombre de siècles et enfin quelques époques paraissent avoir été plus productives que d'autres. Donnons quelques exemples.

Si nous mettons le Pentateuque et Josué de côté, qui sont intimement liés l'un à l'autre, le plus ancien livre historique de la Bible est évidemment celui des Juges. Après lui viennent Samuel et les Rois. Les Juges couvrent une période de quatre cents ans; ce qui est considérable, vu surtout la petitesse du volume. La forme du récit et un ensemble de faits contenus dans les Juges accusent une haute antiquité; mais à quelle date faut-il placer la composition de l'ouvrage? Est-ce en l'année onze cent ou en l'an mil? Avons-nous là des fragments remontant à diverses époques et reliés simplement l'un à l'autre par un auteur postérieur? A quel siècle faut-il placer la composition des livres de Samuel et de la première partie des Rois? — Ce sont là tout autant de questions sur lesquelles on peut discuter et il y a place pour diverses opinions. — C'est pourquoi, si les critiques évolutionistes n'urgeaient pas à l'excès leur théorie, il y aurait du vrai dans ce qu'ils disent des anciens prophètes, parce que leurs écrits ont une date relativement certaine. Avec Isaïe, Osée, Amos, Michée, Joel, Nahum, nous avons à faire à des auteurs du neuvième ou du huitième siècle, et nous trouvons là un point de repère à peu près certain. Toute la question qui nous divise, nous et les critiques bibliques, est une question de mesure. Nous trouvons qu'ils exagèrent, qu'ils demandent aux prophètes du huitième siècle ce que ceux-ci ne peuvent pas leur donner et qu'ils ne tiennent pas assez de compte de la tradition Juive, prise dans son ensemble, en particulier de la tradition Juive telle qu'elle est consignée dans les livres historiques.

« Comment devrait-on procéder pour tirer des citations de l'Hexateuque dans le reste de la Bible? »

2°. — Faut-il donc renoncer à tirer une preuve quelconque des citations de l'Hexateuque dans le reste de la Bible? — Nous ne le pensons pas, mais c'est une preuve délicate et qui demanderait à être exposée au long et en détail pour qu'elle fût concluante.

Il faudrait, d'abord, partir de ces principes ou de ces faits: que nous avons déjà plus ou moins établis ou constatés dans notre étude: 1° que les livres modernes de la Bible ne citent pas plus l'Hexateuque que ne le font les anciens, si on entend par là des citations verbales et formelles. — 2° que toutes les parties du Pentateu-

que ne peuvent pas être également visées par le reste de la Bible, parce que le but des derniers livres, leur forme ou leur objet, sont trop différents de certaines questions traitées dans la législation mosaïque. — 3° Il faudrait en troisième lieu prendre comme fondement des conclusions, l'unité substantielle du Pentateuque ; car, dès lors, les allusions claires et évidentes faites à une partie démontreraient l'existence du tout.

En procédant de cette manière, on n'arriverait pas à démontrer l'existence du Pentateuque ou à refaire son histoire jusques au quatorzième siècle, mais on parviendrait, sans trop de peine, à montrer que, bien avant l'an mil, Israel possédait déjà cette œuvre historico-législative. Par suite, l'authenticité Mosaïque suivrait d'elle-même.

Lignes générales de la démonstration qu'il y aurait à faire.

3°. — Nous ne pouvons pas faire, à cette heure, cette démonstration, car elle nous prendrait plus de temps que nous n'en avons et elle occuperait de longues pages. Nous nous contenterons d'en tracer les grandes lignes et de tirer les conclusions qui découlent déjà d'observations que nous avons faites précédemment.

Il est certain, d'après ce que nous avons dit, qu'Ézéchiel a connu, ce qu'on appelle le Code sacerdotal et qu'il l'a visé, sinon formellement cité. Il est certain encore que le Code sacerdotal n'a pas été fabriqué par Ézéchiel, par son école ou par ses prédécesseurs depuis Josias. Par conséquent, les livres du milieu du Pentateuque remontent beaucoup plus haut qu'Ézéchiel.

Il n'y a pas, non plus, de doute que le Deutéronome n'a pas été composé en 623-622 par le Parti Mosaïque qu'inventent les critiques contemporains. La loi Deutéronomique est supposée par la réforme de Josias, par celle d'Ézéchias et par d'autres faits de l'histoire Israélite, en particulier, par l'organisation du culte sous David et Salomon. D'autre part, le Deutéronome vise et cite les livres du milieu, auxquels il fait suite, et qu'il résume. Donc le Pentateuque tout entier est déjà démontré antérieur à la constitution de la royauté.

Maintenant, si on étudie attentivement les prophètes les plus anciens et les parties anciennes des livres historiques, on y constatera ces divers faits : 1° On y trouvera des allusions qui visent les Juges,

lesquels visent Josué, de même que Josué suppose le Deutéronome et le Pentateuque. Par conséquent, la succession des livres de la Bible est bien celle que tous les documents admettent et ont admise jusques aux travaux de l'École critique. — 2° On découvrira des allusions ou de courtes citations qui se rapportent aux parties historiques, aux parties législatives, même à quelques lois sacerdotales qui figurent dans le Pentateuque. — Or, si on rapproche toutes ces allusions et toutes ces demi-citations les unes des autres, leur ensemble produira une conviction absolue, en leur donnant une force qu'elles n'auraient pas isolément. Que sera-ce si on combine la preuve tirée de ce chef de celles que fournissent toutes les autres considérations. Je vais éclaircir ma pensée par deux ou trois exemples.

Si on compare I Rois XVI, 34 de Josué VI, 26, on n'hésite pas à reconnaître, non seulement qu'un passage vise l'autre, mais que le second contient une citation du premier et d'ailleurs il y renvoie formellement. Donc Josué VI, 26 existait au moment où l'auteur de I Rois XVI, 34, écrivait l'histoire d'Achab. De plus, ce n'est pas au cinquième siècle qu'on aurait inventé ce curieux détail. La comparaison de I Samuel XV, 2 et de Deutéronome XXV, 17, d'Osée XIII, 9-11 et de I Samuel VIII, 5-22 établissent, outre la parenté des livres, la préexistence de l'un par rapport à l'autre. Cela devient encore plus évident, si on compare les Juges à Josué, dans leur entier, car il n'y a pas de doute que le premier livre ne suppose le second. (Voir Juges I, 14-16 et Josué XV, 18; Juges II, 6-7 et Josué XXIV, 28, 31; Juges II, 9-10 et Josué XXIV, 29-30; Juges V, 5 et Isaïe LXIII, 20; Juges VI, 4 et Lévitique XXVI, 16; Juges IX, 53 et II Samuel XI, 21). — Isaïe XII, 2, présente une citation verbale d'Exode XV, 2. — Si on dépouillait minutieusement les prophètes Osée, Amos, Michée, Isaïe, etc, on recueillerait un nombre considérable d'allusions transparentes au Pentateuque, à Josué et aux Juges, et on aboutirait toujours à la conclusion que les anciens prophètes supposent les livres de Moïse tels que nous les avons. Ce serait au moins la conclusion la plus vraisemblable. Dans un travail qui n'a aucune prétention à épuiser la matière, on a signalé déjà les rapprochements

suivante :

Genèse XXV, 26, a ; XXXII, 28 b ; XXXV, 15 et Osée XII, 4-6. — Gen. XXVIII, 5 et Osée XII, 13 ; Gen XXXII, 12 et Osée I, 10. — Exode IV, 22-23 et Osée XI, 1 ; Ex. XV, 1 et Osée II, 15 ; Ex. XXIII, 13 b et Osée II, 17. — Lévitiq. XXIII, 43 et Osée XII, 9 ; Lévit. XXVI, 26, b et Osée IV, 10 a. — Nomb. XXIII, 19 et Osée XI, 9 ; Nomb. XXV, 3 et Osée IX, 10. — Deutéron. VIII, 15 a et Osée XIII, 5 ; Deut. XXVI, 14, a et Osée IX, 4 b ; Deut. XXXI, 16 b et Osée 1, 2 b. — Genèse XIX, 24, 25 et Amos IV, 11. — Exode XII, 29 et Amos IV, 10 ; Ex. XII, 12 et Amos V, 17. — Lévit. VII, 13 ; XXII, 18, 21 et Amos IV, 5, a ; Lév. XXVI 31 et Amos V, 21, b. — Nomb. VI, 2, 13, 18, 19, 20, 21 et Amos II, 11 ; Nomb. XXIV, 18 et Amos IX, 12. — Deut. XXVIII, 30 et Amos V, 11 b (1). —

On pourrait grossir le nombre de ces allusions ; prises dans leur ensemble, elles ne laisseraient subsister aucun doute dans un esprit qui ne serait point prévenu.

Section troisième

Le Pentateuque et l'Archéologie.

« Caractère démonstratif qu'ont pour le public les arguments tirés de l'Archéologie. »

1°. — Les arguments tirés de l'Archéologie sont, sinon les plus démonstratifs, au moins ceux qui font le plus d'impression sur la masse du public. Tout le monde est frappé de voir un livre parler incidemment de tant de choses, au point de vue des arts, de la science, de la géographie et de l'histoire ; et tout le monde sent que l'ensemble accuse une haute antiquité. On ne retrouve point là ce qu'on pourrait attendre des derniers temps de la royauté ou de l'époque de la Restauration. De plus, on est frappé de la concordance qui existe entre les anciens récits et ce que les découvertes modernes nous apprennent des anciens peuples, de ceux qui n'ont jamais disparu de la scène de l'histoire, comme les Egyptiens, et de ceux qui, de bonne heure, se sont évanouis

(1). — Sam. Ivos Curtiss, The levitical priests, p. 176-180. —

sans laisser presque de traces. Nous avons signalé plus haut ce que les égyptologues pensent et disent du Pentateuque (Tome II, p. 425-438) et nous avons parlé également de la concordance des récits bibliques avec ce qu'on a appris récemment des Hittites ou Héthéens (Ibid. p 438-441). Si cet accord entre la Bible et l'histoire d'Egypte, au quatorzième siècle avant notre ère, est parfait, ainsi que l'affirment les Egyptologues, il est évident que le tableau qui en a été tracé n'a pas pu l'être par un contemporain d'Esdras. Un écrivain du cinquième siècle n'aurait pas, non plus, ressuscité les Héthéens, avec autant d'exactitude que l'a fait l'auteur du Pentateuque. - Il faut ajouter enfin qu'un auteur moderne aurait difficilement inventé et cela dans l'unique but de créer un précédent au second temple, l'histoire et la législation étonnantes qui remplissent la fin de l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Cela dépasse les bornes de l'imagination, surtout lorsqu'il s'agit d'une époque qui a été très pauvre en fait d'oeuvres littéraires. „Il est tout-à-fait inconcevable, dit Delitzsch, que les parties éloïhistiques, concernant le tabernacle „ et son ameublement, soient une fiction historique postérieure „ à l'exil.„ (1)

« Les preuves tirées « du style se rangent « dans les arguments « que fournit l'ar- « chéologie. »

2°. - On peut ranger parmi les arguments empruntés à l'archéologie les preuves tirées du style - Lexicographie et grammaire - car le style du Pentateuque se distingue de celui du reste de la Bible, notamment de celui des derniers livres, par quelque chose de plus archaïque et de plus primitif. Nous devons observer cependant que, dans l'Hébreu comme dans les autres langues sémitiques, les variations linguistiques de siècle en siècle sont moins considérables que dans les langues indo-européennes. Par cela seul que les Sémites n'écrivent pas les voyelles, ils suppriment la partie du langage écrit où ont lieu les plus grandes variations, et ils font disparaître ainsi tous les signes qui serviraient à mesurer celles-ci. Il n'y a pas de doute cependant que le Pentateuque ne contienne des expressions et des tournures qu'on ne

---

(1). - S. Curtiss, The levitical priests, p. XV. -

rencontre pas dans les livres suivants et qui sont un indice d'antiquité, d'une antiquité relative si on le veut, mais d'une antiquité qui dépasse celle de tout le reste de la Bible. Beaucoup de ces expressions et de ces tournures sont rapportées dans les livres composés sur la matière, même dans les manuels. Nous nous abstenons pour le moment de les énumérer, ne pouvant pas le faire d'une façon complète et ne voulant pas le faire à moitié. Tout le monde sait que le plus connu et le plus fréquent de ces termes archaïques est l'emploi du pronom הוא, pour le féminin comme pour le masculin. Le cas ne se présente que dans le Pentateuque, Josué et les Juges, et c'est certainement là un signe d'antiquité. Nous nous réservons de revenir plus tard sur ce sujet et de le traiter avec l'ampleur qu'il mérite.

3°.– Quand on ramasse en un seul faisceau l'ensemble des faits et des textes que nous venons de rappeler, on n'hésite pas à reconnaître avec l'opinion Judéo-chrétienne : 1° que Moïse a laissé par écrit la formule de l'Alliance, sous forme d'histoire ou de législation.– 2° que cet ouvrage a été toujours connu en substance, bien qu'il l'ait été plus ou moins suivant les époques. – 3° enfin que cet écrit était substantiellement le même que celui qui a toujours passé et qui passe encore pour être son œuvre. « Conclusion du sujet. »

Numéro troisième.

Du ministère sacerdotal.

1°.– J'ai peu de chose à ajouter après ce que j'ai dit plus haut du ministre du culte. Je dois seulement compléter les observations que j'ai déjà faites, en remarquant que le prêtre était le ministre ordinaire chargé de veiller à l'observation de l'Alliance : 1° en l'enseignant au peuple, je veux dire, en en faisant connaître les diverses formules, les conditions et les avantages.– 2° en exhortant les simples fidèles à l'observer et en donnant lui-même l'exemple de cette observation.– 3° en prêtant « Rôle du prêtre – Gardien ordinaire de l'Alliance. »

son ministère dans l'accomplissement des actes du culte. Le prophète était le gardien extraordinaire, tandis que le prêtre était le gardien ordinaire de l'Alliance.

„Tous les documents „déposent dans ce „sens.„

2°.– Or, que tels aient été, en effet, le rôle et la mission du prêtre en Israel, c'est non seulement ce qui résulte de la déposition du Pentateuque et des livres modernes de la Bible, comme Ezéchiel VII, 26; XXII, 25–26, les Chroniques, Esdras et Néhémie, mais encore de la déposition des écrits intermédiaires, notamment de ceux des prophètes, depuis le septième jusques au neuvième siècle. Jérémie, Isaïe et les autres prophètes nous présentent toujours les prêtres comme chargés de l'enseignement religieux en Israel, comme veillant habituellement à l'observation de l'Alliance. Les chefs d'Israel comprennent, en général, ces trois catégories de personnes: les anciens, les prêtres et les prophètes, mais de ces trois catégories il n'y en a qu'une à laquelle soit dévolu, d'une façon ordinaire et régulière, l'enseignement religieux, à savoir, les prêtres. C'est pourquoi, au huitième siècle, Osée, censurant vivement les prêtres, fait retomber sur eux tous les crimes qui se commettent dans le peuple. Il leur reproche de maintenir les masses populaires dans l'ignorance par cupidité et par intérêt; aussi conclut-il que Jéhovah punira sur leur personne les iniquités de la nation: « Mon peuple est réduit à se „ taire. dit Jéhovah, parce qu'il n'a pas la science, car toi (prêtre) „ tu as rejeté la science. C'est pourquoi je te rejetterai, moi aussi, (et „ je t'empêcherai) de remplir les fonctions sacerdotales auprès de „ moi. Tu as oublié la loi de ton Dieu, mais j'oublierai, moi aussi, „ tes enfants (Osée, IV, 6).„ Il n'y a donc pas l'ombre d'un doute à avoir sur ce point. Tous les documents attestent que les prêtres, outre leurs fonctions sacerdotales dans les actes du culte, s'occupent d'enseignement. C'est ce que disent les livres historiques; c'est ce que disent les lois lévitiques (Lévitiques X, 10-11); c'est ce qu'affirment les prophètes (Jérémie II, 8; XVIII, 18; Osée IV, 6-9) et c'est enfin un des rôles principaux qu'on assigne à la tribu de Lévi dans les bénédictions de Moïse: « ils ont observé tes ordres, ils ont gardé ton pacte, „ ils enseignent tes jugements à Jacob et ta loi à Israel.

(Deut. XXXIII, 9-10)." Nous rencontrons, on le voit, dans la Bible, dès le neuvième siècle au moins, le langage que tient plus tard Malachie, quand il dit : " Les lèvres des prêtres seront les dépositaires " de la science ; on attendra de sa bouche l'enseignement, car c'est " l'ange de Dieu (Malach. II.7)."

3°.- C'est par le concours de ces trois éléments, le prophète, le livre et le prêtre ; c'est en combinant leur action extraordinaire et ordinaire ; c'est en les dirigeant et en les faisant converger vers un même but que Dieu a entretenu son alliance avec Israel, l'a conservé au milieu de péripéties sans nombre, dont l'étude isolée semble révéler une œuvre purement humaine, mais dont une observation d'ensemble manifeste les caractères vraiment surnaturels et divins, et lui a fait produire ces œuvres de grâce et de salut dont l'humanité recueille aujourd'hui encore le fruit. Les peuples, en effet, sont allés ou vont vers la montagne du Dieu de Jacob, pour se soumettre à ses enseignements et pour marcher dans ses voies ; car la loi sort de Sion et la parole de Dieu résonne dans les murs de Jérusalem (Isaïe II, 3 ; Michée IV, 2).-

"Action combinée de ces trois éléments : " le Prophète, le Livre " et le Prêtre."

Paragraphe deuxième

Constitution civile d'Israel.

1°.- J'aurais enfin, pour être complet, à parler de la constitution civile d'Israel, de son gouvernement, de son organisation militaire et judiciaire, des poids et des mesures, des impôts et des revenus, de la manière de compter les mois et les années, enfin des coutumes et des lois, qui, d'une manière ou d'une autre, se rattachent au Pentateuque et à ce qu'on appelle les institutions mosaïques ; mais, outre que j'ai parlé incidemment de quelques-uns de ces sujets, dans les pages qui précèdent, à propos des objections que font les critiques contemporains contre l'unité du Pentateuque ou contre son antiquité, il y a si peu de chose de bien précis sur

"Questions nouvelles " à traiter."

tous ces points dans les livres dits de Moïse, ou les détails que l'on donne sont si incomplets, qu'ils ne peuvent fournir matière à de longues discussions. C'est plus au commentateur qu'au critique biblique à s'occuper en passant de ces divers points, car ils ne méritent pas de faire l'objet d'un traité à part. J'ajouterai donc seulement quelques mots sur ces divers sujets, avant de clore mes recherches.

Numéro premier

Constitution politique d'Israel

„Peu de choses qui, „dans le Pentateuque, a „rient rapport à la „constitution civile.„

1°.- Il n'y a pas trace, dans le Pentateuque, de ce qu'on peut, proprement parler, nommer une constitution civile. On ne s'occupe guère que du présent et on pense peu à l'avenir, ou, si on y pense et si on en parle, c'est en termes vagues et généraux. Ainsi, on annonce l'invasion de la Palestine, sa conquête et son partage entre les tribus : On nomme même les personnes qui seront chargées de présider à ces diverses opérations. C'est, d'abord, Josué Ben-Nun (Nombres XXVII, 15-23 ; Deut. XXXI, 14-15 ; XXXIV, 9) ; c'est ensuite Eléazar, le grand-prêtre, avec douze princes, pris un dans chaque tribu (Nombres XXXIV, 17-29 ; Josué XIV, 1-2 ; XXI, 1). Mais, l'horizon de celui qui a écrit le Pentateuque ne s'étend pas plus loin ; il n'aperçoit que les événements qui vont suivre immédiatement la mort de Moïse : A celui-ci, considéré comme le plus grand des prophètes (Deut. XXXIV, 10), succède Josué, ὁ διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις, lequel aura probablement un successeur du même genre (Deut. XVIII, 15-22). Autour de lui, une oligarchie comprenant les nacis ou chefs des tribus, constitue un gouvernement rudimentaire, dans les cas exceptionnels ou ayant une plus grande importance. Sous le grand-prêtre, qui est le conseiller-né de ce chef, fonctionne le corps sacerdotal (Deut. XVII) auquel s'ajoute le corps des anciens (Nombres XI, 14-16) et toute une série de chefs subalternes (Nombres XVIII, 21-26 ; Deut. I, 12-17).— La forme de gouvernement qui paraît résulter de là est

celle d'une oligarchie religieuse. – Si l'histoire racontée dans le Pentateuque est vraie, on comprend que Moïse ne se soit point préoccupé de l'avenir. Il savait que c'était l'affaire de Jéhovah et il ne doutait point que Dieu ne fût toujours à la hauteur des circonstances.

« Conclusions qu'on a tirées de là. »

2°. – On s'est appuyé sur l'absence d'organisation politique détaillée, qu'on remarque dans le Pentateuque, pour soutenir que le livre avait été rédigé après la Restauration. « A cette époque, » dit-on, il y avait en fait, un gouvernement bon ou mauvais; il » ne dépendait pas de la volonté de chaque individu de le changer. » Voilà pourquoi l'auteur du Pentateuque ne dit rien de la constitution civile d'Israel. »(1)

Ce raisonnement ne me paraît pas concluant: car l'auteur du Pentateuque ne garde pas un silence absolu sur la constitution civile; il dit trop de choses, pour qu'on puisse croire qu'il ait voulu laisser ce sujet de côté, parce qu'une constitution civile bonne ou mauvaise existait déjà et qu'il ne pouvait la changer. D'autre part, il n'en dit pas assez, s'il a eu l'intention de proposer la constitution idéale qu'il voudrait voir substituer à celle qui fonctionnait sous ses yeux. Enfin, il est difficile de supposer qu'un auteur ayant sous les yeux la petite communauté de Jérusalem, humiliée, amoindrie et presque nulle, ait pu ressusciter, sous forme de rêverie archéologique, un Israel aussi différent de celui qu'il contemplait. Cela dépasse les limites du vraisemblable.

« La loi relative au roi et à la royauté. »

3°. – Le seul passage qui ait rapport à la constitution à venir d'Israel dans le Pentateuque figure dans le chapitre XVII du Deutéronome, versets 14–20. Il est prévu, en cet endroit, qu'Israel voudra un jour se donner un roi comme les nations voisines, et l'observation, qui revient de temps en temps dans les Juges: « Il » n'y avait pas alors de roi en Israel (Juges XVII, 6; XVIII, 1; XIX, 1; » XXI, 24) nous laisse deviner pourquoi les Israélites conçurent ce désir. Nous avons parlé ailleurs de ce passage où l'on voit une

(1). – Voir, par exemple, Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, p. 117-118. –

protestation contre les désordres du règne de Salomon, pour en déduire que le livre est postérieur à l'époque de ce prince (Tome I, p. 278-279. — Tome II, p. 302-305). Nous avons dit que c'était là une conclusion outrée, parce qu'une personne, dans la position de Moïse, pouvait aisément prévoir ce que feraient habituellement les rois, sans avoir sous les yeux l'exemple d'un Salomon. Il lui suffisait de contempler la vie des Pharaons et des rois de Madian ou de Moab. Il est difficile de croire qu'au VIIe siècle, le chef quelconque du Parti mosaïque ait écrit quelque chose de ce genre (Voir Tome II, p. 302-305). D'autre part, les trois passages suivants: Osée XIII, 10-11; I Samuel VIII, 5-22 et Deutér. XVII, 14-20 paraissent étroitement liés l'un à l'autre et nous montrent que la royauté n'était considérée, dans l'ancien Israel, que comme un pis-aller. Il n'y a donc pas lieu de rapporter la loi du Deutéronome à une époque moderne.—

Numéro deuxième

L'organisation militaire d'Israel dans le Pentateuque.

„L'art militaire dans „le Pentateuque et „dans le reste de la „Bible."

1°.— Le Pentateuque ne renferme pas une Loi militaire complète, s'étendant à tous les détails, allant depuis la conscription, jusques aux opérations de guerre et de siège, en passant par les prescriptions relatives à la manutention et à l'intendance. Cependant quelques pages nous permettent de nous faire une idée de la manière dont on concevait l'ensemble de la loi militaire. Tout le monde était soldat à partir de vingt ans (Nombres I, 18, 20, 22, 28, etc; XIV, 29; XXVI, 2, 4, etc). Quant aux opérations de guerre, elles sont sommairement décrites dans le Deutéronome XX. Or, il n'y a pas à le nier; tout cela est extrêmement primitif et rudimentaire; tout cela est „aimablement naïf", comme dit M. Renan et n'accuse pas une longue expérience de la vie sociale, surtout d'une vie sociale hérissée de revers et de désastres militaires.

Il suffit de lire ces pages du Pentateuque, pour y reconnaître une époque antique. Mais nous pouvons aller plus loin, car, sur ce sujet, nous possédons des moyens de comparaison : nous avons, en effet, dans le reste de la Bible, un certain nombre de lois militaires : Ainsi le Chroniqueur (I Chroniq. XII, 29-40) nous donne un aperçu de la façon dont on concevait l'intendance à l'époque de David. L'organisation militaire adoptée par ce prince est déjà savante (I Chroniq. XXVII) comparée à celle de Saül (I Sam. XI, 7-8; XIII, 2 et suiv. XV, 4 etc). Au fur et à mesure que les siècles s'écoulent, on voit que l'art de la guerre fait des progrès. Roboam fait bâtir une série de forteresses, dont on a retrouvé les noms en Egypte (II Chron. XI, 5-13), Josaphat (II Chroniq. XVII), Amasias (II Chroniq. XXV), Ozias (II Chroniq. XXVI) et Achaz eurent des armées nombreuses, savamment outillées pour l'époque, et on peut suivre ainsi les progrès que fait l'art militaire. Il est vrai, sans doute, que beaucoup de ces détails ne figurent que dans le Chroniqueur; Samuel et les Rois sont plus succincts; mais ils sont, eux aussi, assez explicites pour qu'on puisse porter un jugement en connaissance de cause. En tout cas, admettrait-on que le Chroniqueur eût tout inventé, au lieu de copier les documents authentiques, que l'argument n'en aurait que plus de force contre les critiques. Si, en effet, le Chroniqueur a décrit les choses militaires dont il parle, en les inventant, c'est qu'avec son expérience et avec les idées de son temps il les concevait ainsi. Mais, dans ce cas, d'où vient que l'auteur du Pentateuque — son contemporain ou peu s'en faut d'après les critiques — les conçoit si différemment? — Cela ne s'explique guère. Il faut avouer que, pour un contemporain d'Esdras, l'auteur du Pentateuque peint l'antiquité et l'époque Mosaïque avec des couleurs qui lui conviennent singulièrement, mais qui, par contre, ne conviennent pas à son temps. Il n'a donc pas transporté les idées de son époque aux temps mosaïques

Numéro troisième

L'organisation judiciaire dans le Pentateuque.

Les principes de justice, l'impartialité à observer dans les tribunaux,

l'obligation de juger suivant la loi et l'équité, sans faire attention au riche et au pauvre, etc, tout cela est mis en relief dans le Pentateuque. On voit même qu'il y avait une organisation judiciaire (Exode XVIII, XXI, 6; XXIII, 1-8; Nombres XI, Deut. I, XVII), mais on ne la décrit pas au long. Le Deutéronome semble indiquer (Deut. XVII et XXI) que les prêtres, établis auprès du sanctuaire central, formaient une cour d'appel; et, comme le Chroniqueur attribue (II Chroniq. XIX, 8-11) une fondation de ce genre à Josaphat, on a voulu s'appuyer sur ce fait pour prouver que le Deutéronome était relativement moderne. Nous avons démontré ailleurs (Tome II, p 300-302) tout ce qu'il y a de faible dans cette objection. L'institution des tribunaux de première et de seconde instance est une chose tout-à-fait rudimentaire. On la trouve partout dans les sociétés humaines, presque aussitôt après leur constitution.

Numéro quatrième

L'impôt de la capitation dans le Pentateuque.

« Difficulté qu'on fait « à propos de la capitation »

1°.– Les poids, les mesures et les impôts ont donné lieu aussi à quelques difficultés, dont la plus notable est celle qui a rapport à la capitation. On prétend que, d'après l'Exode XXX, 11-15, les Israélites étaient tenus de donner annuellement un demi-sicle par tête. Mais en lisant Néhémie X, 33, on remarque trois choses: 1° que l'impôt est différent, un tiers de sicle au lieu d'un demi-sicle, — 2° qu'il est nouveau, 3° qu'il est volontaire. — Voici, du reste, de quelle manière Ed. Reuss présente la difficulté.

« Au chapitre X, 33 du livre de Néhémie, l'auteur des mémoires exploités par le rédacteur de la Chronique dit: En outre, » nous nous imposâmes l'obligation de donner annuellement un » tiers de sicle pour le service du temple, pour les sacrifices et, en » général, pour tout ce qui concernait les besoins de la maison de » Dieu. Evidemment, il s'agit ici d'une cotisation nouvelle et vo» lontaire et non d'une redevance obligatoire instituée d'ancienne date.

„ Mais comment accorder tout cela avec le fait que l'Exode (Chap. „ XXX, 13 suiv.) enjoint à chaque Israélite devenu majeur de donner „ à l'éternel un demi-sicle pour la rançon de sa personne? — Le „ recensement ordonné à cette occasion est considéré comme pouvant pro- „ voquer la colère de Dieu (Comp. II Sam. XXIV. — I Chroniq. XXI, Al. XXII) „ et la capitation prescrite doit écarter les conséquences fâcheuses de l'acte; „ mais l'emploi à en faire est précisément celui dont parle aussi l'autre „ texte. Nous demanderons maintenant lequel des deux textes est le „ plus ancien, celui qui provoque une contribution volontaire d'un tiers „ de sicle, ou celui qui prescrit (comme une rançon pour s'assurer „ la vie!) une contribution obligatoire d'un demi-sicle? — Si Esdras „ et Néhémie avaient connu cette dernière prescription, sanctionnée par „ une considération religieuse si vitale, mais peut-être tombée en dé- „ suétude, pourquoi ne la rappellent-ils pas tout simplement? De „ quel droit changent-ils, en l'abaissant, le chiffre imposé par un „ texte sacré? Non, le texte de l'Exode n'existait pas de leur temps, „ mais, une fois promulgué, il a été respecté. La Chronique (II livre, „ XXIV, 6, 9) en parle comme d'une règle établie, et son auteur s'ima- „ gine déjà que cette règle vient de Moïse, tandis que le passage pa- „ rallèle de II Rois XII, ne connaît encore que des dons volontaires. „ Elle a fait loi jusqu'à la destruction du second temple (Math. XVII, 24)[1]

2°. — On voit que la difficulté n'est pas amoindrie: le professeur de Strasbourg paraît l'avoir vivement sentie; elle a fait impression sur son esprit; il l'a vue à travers des verres grossissants et il a embelli une difficulté réelle de quelques circonstances qui n'ont avec elle rien de commun. Je me demande, par exemple, ce que le recense-ment ordonné par David peut avoir à faire avec l'impôt de la capitation, et, après avoir relu, soit II Samuel, XXIV, soit I Chroni-ques XXI, je crois qu'il faut presque avoir le diable au corps pour faire intervenir cet épisode dans la controverse présente. C'est faire de l'érudition bien mal à propos. Rien ne prouve que David se soit

„Difficultés imaginaires mêlées à une difficulté réelle„

(1). — Ed. Reuss, L'Histoire Sainte et la Loi, I, pages 261–262. —

proposé de prélever l'impôt de la capitation ; tout, au contraire, montre qu'il a ordonné le recensement de son peuple, pour satisfaire sa vaine gloire et connaître la grandeur de ses forces. C'est pour cela aussi qu'il a attiré sur lui la colère de Dieu. En tout cas, si David avait voulu savoir à combien se montait l'impôt de la capitation, cela prouverait que, de son temps, celui-ci existait déjà. — Laissons, dès lors, de côté, ces textes qui n'ont presque aucun rapport les uns avec les autres.

« Examen détaillé des « passages qui peuvent « se rapporter à l'impôt « de la capitation. »

3°. — Dans l'extrait d'Ed. Reuss, il est supposé que Exode XXX, 11-16 ; II Rois XII, 4-17 ; II Chroniq. XXIV, 5-14 ; Néhémie X, 33 ; Mathieu XVII, 24-26 ont tous rapport à un seul et même objet, à savoir, à l'impôt de la capitation ; mais la chose est loin d'être certaine : Au contraire, toute espèce de raisons portent à croire qu'il est question, dans ces passages, d'impôts très différents de nature et de but.

a) « Discussion du « texte d'Exode XXX. « 11-16. »

a) Si nous prenons, d'abord, le premier texte, celui d'Exode XXX, 11-16, nous voyons 1° qu'il n'y est nullement question d'un impôt permanent, encore moins d'un impôt annuel. Il n'y a pas le plus petit mot qui signifie cela. Cependant, lorsqu'il s'agit d'une prescription qui doit durer toujours, le Pentateuque ajoute habituellement quelques mots qui révèlent le caractère permanent de la Loi, par exemple, « à tout jamais », « dans vos générations » etc, etc.. 2°. Plusieurs particularités indiquent ici, au contraire, que l'impôt du demi-chéqel, prélevé par Moïse, était un acte transitoire, destiné, d'une part, à compléter les offrandes prescrites au chapitre XXV de l'Exode, de l'autre, à apprendre aux Israélites qu'ils avaient été rachetés par Dieu. C'est pourquoi, les sommes recueillies à cette occasion furent affectées à la construction ou à l'ornement du Tabernacle, comme cela est raconté au chapitre XXXVIII, 24-31. Aussi, le décret prescrivant l'impôt ajoute-t-il : « Tout cela restera devant Jéhovah « comme un mémorial pour intercéder en faveur de vos personnes » (Exode XXX, 16). —

b) « Le texte de Néhémie X, 33-34. »

b) Par suite, les versets de Néhémie X, 33-34 : « Nous nous sommes imposés comme une règle de donner un tiers de chéqel, chaque année, pour le service de la maison de notre Dieu, pour le pain « de proposition, pour le Min'Hah perpétuel, pour l'Olah perpétuel,

„ pour les Sabbaths, les Néoménies, les fêtes, les (oblations) saintes, „ les sacrifices pour le péché en faveur d'Israel et pour toutes les dé- „ penses de la maison de notre Dieu „, ces versets, disons-nous, ne constituent, ni une violation, ni une observation du précepte consigné dans Exode XXX, 11-16. Il est possible que ce qui s'est passé, au désert à l'époque de la construction du tabernacle, ait donné l'idée de la mesure qu'adoptèrent Néhémie et ses contemporains, mais c'est tout ce qu'on peut conclure, car le précepte d'Exode XXX, ne paraît pas avoir été obligatoire à tout jamais. Si ce précepte avait été indéfiniment obligatoire, nous pourrions encore concilier Néhémie avec lui, car le mot — « nous nous imposâmes „ n'implique pas nécessairement l'idée d'une offrande volontaire, on peut dire, en effet, que Néhémie et ses contemporains s' « imposent „ l'observation du précepte d'Exode XXX, comme ils s'imposèrent l'observation du reste de la Loi mosaïque. — Pour ce qui est du « tiers de chegel „ dont parle Néhémie, il se pourrait très bien qu'à son époque cette somme valût ce que valait autrefois le « demi-chegel „. Nous ne pouvons pas cependant l'affirmer, faute de renseignements précis.

Il ne serait donc pas impossible de concilier Néhémie avec l'Exode, si cela était indispensable; mais cela ne nous semble pas nécessaire, attendu que le second livre (Exode XXX, 11-16) ne semble pas impliquer un précepte perpétuel. Reuss n'oserait pas soutenir que le contraire est certain; car, dans une note ajoutée à Néhémie, il s'exprime ainsi: « Il est à présumer que chaque individu mâle était „ soumis à l'impôt à partir de sa vingtième année. (Chronique „ Eccles. p. 249).„ Ce n'est donc qu'une présomption, nullement une certitude. — On peut donc être d'un avis contraire à celui de Reuss, sans manquer gravement aux lois de la critique historique.

C) On prétend, il est vrai, démontrer que la section d'Exode XXX, 11-16 a été insérée dans le Code sacerdotal, après Néhémie, en faisant appel aux Chroniques (II Chroniq XXIV, 5-9). On affirme, en effet, que le Chroniqueur transportant les idées de son temps dans l'antiquité, voit, dans les collectes faites sous Joas pour la réparation du temple, l'exécution de la loi d'Exode XXX, 11-16. — Mais je crois

c) « Examen du passage des Chroniques. „

qu'on fait dire au Chroniqueur ce qu'il ne dit pas. Le Chroniqueur nous apprend que les Lévites et les prêtres reçurent de Joas l'ordre de recueillir annuellement de l'argent pour réparer le temple ; seulement, comme ils ne mirent pas beaucoup d'empressement à obéir, le roi se plaignit au grand-prêtre Johïada et lui dit : « Pourquoi n'as-tu pas „ obligé les Lévites à recueillir, dans Juda et Jérusalem, le tribut „ (imposé par ?) Moïse, serviteur de Jéhovah et du peuple, à Israël, „ en faveur du tabernacle du témoignage (II Chroniq. XXIV, 6) ? » — Johïada s'excusa comme il put ; mais, pour prévenir tout nouveau retard, on établit un tronc à la porte du temple et « on fit proclamer „ dans Juda et dans Jérusalem (l'ordre) d'offrir à Jéhovah, l'impôt „ (que) Moïse, serviteur de Dieu, (avait imposé) à Israël dans le „ désert. (II Chroniq. XXIV, 9). » — Tel est le texte sur lequel s'appuie Reuss.

Je ne sais, si je me trompe, mais je ne crois pas que ces passages disent ce que leur fait dire le professeur de Strasbourg. D'abord, il n'est question que d'une manière générale de l'impôt prélevé par Moïse, au désert, en faveur du Tabernacle, sans spécifier en quoi il consistait. Or, comme Moïse préleva plus d'un impôt en faveur du Tabernacle, il pourrait bien s'agir d'un autre aussi bien que de celui dont il est question dans Exode XXX, 11-16. De plus, admettons que le Chroniqueur vise bien Exode XXX, 11-16 ; il est clair toutefois qu'il ne donne pas à ce texte la valeur d'une loi perpétuelle. Du moins rien ne l'indique ; et je crois que, si, à l'époque de Joas, on avait admis l'existence permanente d'une pareille loi, l'existence d'obligations découlant de cette loi, on l'aurait indiqué clairement. On aurait dit : observons la loi, que nous ne respectons pas assez. Faisons honneur à nos obligations. Or, on ne tient pas un pareil langage. Si on parle de l'impôt que Moïse préleva au désert sur Israël, c'est, ce me semble, à titre de précédent. « Voilà a-t-on l'air de dire, comment a fait „ Moïse. Nous sommes dans des circonstances analogues ; agissons „ comme lui. » — Je ne crois pas, pour ma part, qu'on puisse tirer autre chose de ce passage des Chroniques.

d) „ Curieux pensei- d) Je pourrais me dispenser d'examiner le texte des Rois pa-

rallèle à celui des Chroniques ; car on n'y parle pas, expressément ou en toutes lettres, d'un « impôt prélevé par Moïse au désert » ; mais je ne crois pas que Éd. Reuss apprécie correctement la relation qui existe entre les deux livres, et les quelques explications où je vais entrer confirmeront ce que j'ai dit précédemment des allusions transparentes que la Bible fait aux lois du Pentateuque. C'est pourquoi je vais dire quelques mots de II Rois XII, 5-17.

gnements fournis par « II Rois XII, 5-17. »

On raconte, là aussi, que Joas voulut faire réparer le temple et on ajoute qu'il conclut avec le clergé une espèce de contrat à forfait : « Joas dit, » en effet, aux prêtres : (a) tout l'argent des choses saintes qu'on apporte » à la maison de Jéhovah, (b) l'argent de ceux qui sont recensés, (c) l'ar- » gent des personnes conformément à leur estimation, (d) tout l'argent » que chacun concevra le désir d'offrir à la maison de Jéhovah, les prê- » tres le recevront, chacun de leurs connaissances (?), mais ils répare- » ront les dégâts que le temple pourra subir. »

Tout n'est pas clair dans ces deux versets (II Rois XII 5-6), tant s'en faut : il n'y a qu'à lire les LXX, la Péchito et la Vulgate hiérony- mienne pour le constater ; mais il y a du moins une chose qui est ma- nifeste, c'est qu'il s'agit là de diverses sources de revenus, dont le roi laisse la perception aux prêtres, à condition qu'ils entretiendront le tem- ple en bon état. La première impression est qu'il est question de revenus réguliers ou ordinaires, de revenus qu'on percevait habituellement. Toute- fois, un moment de réflexion montre que cette opinion n'est pas certaine ; car, il paraît bien qu'on a établi des impôts nouveaux, à cause des ré- parations urgentes que demandait le temple. De plus, si ces impôts a- vaient été déjà perçus antérieurement d'une manière régulière, ils auraient eu une affectation spéciale et il eût été difficile de changer celle-ci. En tout cas, si on avait fait là-dessus des modifications, les Rois en diraient vraisemblablement quelque chose.

Sur tout cela cependant, le texte, je l'avoue, n'est pas clair ; il ne l'est pas, non plus, sur la nature des revenus. — La quatrième espèce (d) est facile à distinguer ; il s'agit là des oblations volontaires ou des oblations fai- tes à la suite d'un voeu. On n'a pas, non plus, beaucoup de mal à re- connaître, au moins d'une manière générale à quoi s'applique la pre-

mière espèce (a) : on vise là l'argent offert en compensation des victimes destinées aux sacrifices. Mais il est plus difficile de déterminer les deuxième (b) et troisième (c) espèces. Il suffit de lire les versions, (LXX, Péchitto, Vulgate, Version révisée anglaise) pour le constater.

Je ne crois pas cependant que, pour la seconde espèce : כֶּסֶף עֹבֵר אִישׁ il y ait lieu d'hésiter, surtout, lorsqu'on rapproche ces expressions de celle d'Exode XXX, 13, 14. L'ʿober de II Rois XII, 5 est bien l'ʿober dont parle l'Exode, je veux dire « l'homme qui passe sous la toise » ou subit « la loi du recensement », pour la conscription. Je ne pense pas qu'il s'agisse de « monnaie courante » et que les mots hébreux rapportés plus haut soient une apposition de ceux qui précèdent et qui ont rapport à la première (a) source de revenu, au lieu d'en désigner une seconde (b). Je crois, pour ce qui me regarde, qu'il y a là une allusion très claire à l'Exode XXX, 13-14. — Et, par suite, je conclus que, pour réparer le temple, on fit sous Joas ce qu'avait fait une première fois Moïse à l'époque de la construction du Tabernacle. Je dois reconnaître cependant que, ni les LXX (ἀργύριον συντιμήσεως), ni la Péchitto ܟܣܦܐ ܕܥܒܪ (ܠܓܒܪܐ ܦܘܪܣܐ) ܕܢܦܫܐ, ni la Vulgate Hiéronymienne, n'ont aperçu cette allusion.

La troisième source de revenus ne me paraît pas plus difficile à déterminer : « L'argent des âmes ou des personnes », accompagné du mot ʿer'ko (עֶרְכּוֹ), qui signifie « son appréciation », me semble indiquer clairement qu'il s'agit là de l'argent qu'on donnait lorsrachetait les personnes et choses vouées, ou encore les victimes qui devaient être offertes en sacrifice. Il existait là-dessus des tarifs légaux, ou bien les personnes qui devaient établir les tarifs de compensation étaient désignées par la loi. Pour se renseigner sur ce point, il faut lire la législation assez complexe qu'on trouve 1° dans le Lévitique XXVII, où revient souvent le terme technique עֵרֶךְ estimation ou le verbe הֶעֱרִיךְ il a estimé. — 2° dans les Nombres XVIII, 10, cfr. Nomb. XVIII, 8-19 ; Exode XIII, 12-13 ; XXXIV, 19-20. — Je ne doute donc pas que la troisième source de revenus ne vise le système de compensation adopté dans les passages du Code sacerdotal, que je viens d'indiquer. On voit, par cet exemple, jusqu'à quel point est vrai

ce que j'ai avancé précédemment sur les allusions que la Bible fait au Pentateuque, même aux parties que les critiques désignent par le nom de Code sacerdotal, (Exode XXV–XL, Lévitique, Nombres), et auxquelles ils assignent aujourd'hui une origine extrêmement moderne. On peut juger, par l'examen de ce seul verset, de ce que fournirait la Bible, si on la parcourait en détail et la loupe à la main (1).

De ces quatre sources de revenus, les espèces (a) et (c) appartenaient, ou en entier, ou en grande partie, aux prêtres. C'étaient là les ressources qui fournissaient à la subsistance du corps clérical. (Nomb. XVIII, 8-32; Deut. XVIII, 1-8). Elles remplaçaient l'apanage que la tribu de Lévi n'avait pas reçu, en terre, comme les autres tribus d'Israel. – Quant à l'espèce (b) il n'en est rien dit, dans le Pentateuque, sauf l'unique fois où nous savons d'une manière certaine que cet impôt a été prélevé (Exode XXX, 11-16; XXXVIII, 20-31). Et c'est parce qu'il n'est jamais parlé ailleurs de la destination de cet impôt que nous refusons d'admettre sa permanence.

Le livre des Rois ajoute, après les détails exposés ci-dessus, que les prêtres ne se hâtèrent pas de réparer le temple. Ils touchèrent peut-être les revenus, mais ils ne les employèrent pas aux réparations. C'est

---

(1). – Je profite de l'occasion pour signaler une allusion au Tabernacle mosaïque, dans Isaïe XXXIII, 20, parce que les allusions de ce genre sont extrêmement rares. Voici de quelle manière s'exprime le Prophète: « Regarde Sion, la ville de nos solennités; tes yeux contempleront Jérusalem la demeure de la tranquillité, un tabernacle qui ne se transportera pas, dont les pieux ne se mouvront jamais et dont les cordes ne se rompront pas. » – En ce qui me regarde je n'hésite pas à voir là une allusion au tabernacle du désert, qui était destiné essentiellement à être transporté d'un endroit à un autre. La terminologie est celle que nous trouvons dans les livres du Pentateuque. On remarquera, en particulier, le rapprochement du mot moădénou (la ville de nos solennités) et du mot ohel, qui est, en effet, frappant, puisque le Tabernacle mosaïque est très souvent appelé Ohel-moēd.

pourquoi, lorsque Joas eût atteint sa vingt-troisième (ou sa trente et unième) année,[1] il comprit qu'il fallait adopter d'autres moyens. Il fut convenu avec les prêtres qu'ils ne prélèveraient plus les revenus et que, par suite, ils n'auraient plus la responsabilité des réparations à faire au temple. On plaça donc un tronc à côté de l'autel des holocaustes, à l'entrée du temple, et les prêtres « y déposèrent tout » l'argent qui était apporté à la maison de Jéhovah. » — On n'énumère pas ici les diverses catégories sous lesquelles pouvaient se classer ces fonds; mais nous savons que l'impôt ou le revenu n'était pas unique. Quand la caisse était pleine, on la vidait, on faisait le compte et on dépensait l'argent, à réparer le temple, mais non à le pourvoir d'ustensiles. On observe ensuite expressément que « l'argent » pour le Hattath et l'Acham n'était pas apporté au Temple » (c'est-à-dire déposé dans le tronc), parce qu'il appartenait aux » prêtres (II Rois XII, 17). » Nous savons, en effet, qu'il en était ainsi par le Lévitique VI, 18-23; VII, 1-8 et les Nombres XVIII, 9. C'est dire, par conséquent, que les réparations du temple se faisaient avec la deuxième (b) et la quatrième (d) sources de revenus énumérées plus haut, peut-être aussi avec une partie de la troisième (c). La capitation et les dons volontaires, voilà ce qui alimentait surtout le tronc. C'est à peu près ce que dit le Chroniqueur. Mais il ne suit point de là que la capitation ait été un impôt annuel et régulier. Le texte d'Exode ne le dit pas expressément et cela ne découle point de II Rois XII, 5-17 ou de II Chroniq. XXIV, 4-9. Moïse a seulement créé un précédent que Joas a suivi. Nous ne savons pas cependant si l'impôt de la capitation prélevé par Joas a été d'un demi-Chéqel ou d'un tiers de Chéqel. Les textes gardent là-dessus le plus profond silence.

e). Conclusion de cette

e) S'il en est ainsi, Néhémie et ses contemporains n'ont

---

(1). — Il est question de la vingt-troisième année, mais s'agit-il du règne ou de l'âge de Joas? — On ne peut le dire au sûr. — J'opinerais pour l'année du règne. — Et alors Joas aurait-eu trente-et-un ans, lorsqu'eut lieu l'épisode qu'on raconte ici. —

fait que généraliser le précédent de Joas et de Moïse. D'un impôt accidentel et transitoire, ils ont fait un impôt régulier et annuel. Les changements survenus dans l'existence du peuple de Jéhovah légitimaient amplement cette modification ; car Israel avait été remplacé par le peuple Juif. — « discussion. »

4°. — Pour donner plus de force à son objection Ed. Reuss suppose que l'impôt de la capitation, se montant à un demi-chégel, dura jusqu'à l'ère chrétienne, qu'il était régulier et qu'on le payait annuellement. Mais tout cela n'est pas absolument certain. « Autres arguments auxquels Reuss fait appel. »

Ainsi, il n'est pas absolument certain que dans St Mathieu XVII, 24-27, il s'agisse d'un impôt religieux et non d'un impôt profane. A supposer qu'il s'agisse d'un impôt religieux, rien ne prouve qu'il soit question là de l'impôt de la capitation. Quant aux deux drachmes que demandent les collecteurs, elles peuvent valoir un tiers de Chégel ou un demi-chégel, suivant qu'il s'agit de telle ou telle époque. Il serait possible, en effet, que le tiers de Chégel de l'époque de Néhémie équivalût aux deux drachmes du temps de Jésus-Christ. D'après Josèphe (Antiquités, III, chap. VIII, numéro 2) le Chégel valait de son temps « quatre drachmes athéniennes. Les deux drachmes valaient donc un demi-chégel. Le même auteur nous apprend (Antiq. XVIII, chap. IX, numéro 1) que chaque Juif, « en vertu d'une coutume de son pays », offrait de son temps, un » demi-chégel à Dieu » et nous savons, en effet, par ailleurs, par exemple, par Cicéron (Pro Flacco), que les Juifs répandus dans le monde envoyaient annuellement de grandes sommes d'argent à Jérusalem. Cependant, cela ne prouverait point que ce fût là un impôt obligatoire et un impôt annuel, si on ne savait par le Talmud que les Juifs adultes payaient, en effet, annuellement, au Temple une taxe d'un demi-chégel, le 15 d'Adar, dans les provinces et le 25 d'Adar à Jérusalem (1) Seulement cet impôt, analogue à notre « denier

---

(1). — Voir le Talmud traité chegalim et Conder, Handbook to the Bible, p. 147-148. —

de St Pierre », semble avoir été plus volontaire qu'obligatoire.

Plus on examine ce sujet, et plus on voit que l'objection de Reuss est dénuée de fondement. Il est difficile de démontrer qu'à l'époque de Jésus-Christ l'impôt d'un demi-chégel était obligatoire de par la loi. Josèphe lui-même fait appel à la coutume et non à une loi. Il connait cependant le texte d'Exode XXX, 11-16.

Tout porte donc à croire que si le précepte a influé sur l'établissement de cette coutume, ce n'a été qu'à titre de précédent. Les circonstances étant analogues, on a imité l'exemple de Moïse.

Je ne vois donc rien qui autorise Reuss à tirer les conclusions qu'il prétend déduire de la comparaison de Néhémie X, 33-34 avec Exode XXX, 11-16.-

Numéro cinquième

Manière de compter les mois de l'année.

« La manière de « compter les mois « de l'année. »

1°.- Reste enfin une dernière source d'objections, à savoir, la manière de compter les mois de l'année et on n'a pas manqué de l'exploiter, toujours dans le but d'établir que le Code sacerdotal est une production moderne et non une œuvre de l'époque mosaïque. Nous avons parlé de cette théorie, à propos d'Ezéchiel (Tome II, p. 337-338); mais il convient d'en dire un mot, en cet endroit.

« Faits regardés com- « me certains par les « critiques contempo- « rains. »

D'après les critiques contemporains deux faits seraient absolument certains: 1° les Israélites auraient eu l'habitude de désigner les mois de l'année par des noms propres; ce n'est qu'à une époque moderne qu'ils leur auraient donné des numéros d'ordre. —2° Ils auraient commencé l'année en automne; ce n'est qu'à une époque moderne et postérieurement à la captivité qu'ils auraient contracté l'habitude de commencer l'année au printemps sous l'influence de la domination babylonienne.

« Vérité des assertions « émises par les cri- « tiques. »

2°.- Avant de chercher jusqu'à quel point cela va contre le témoignage du Code sacerdotal, il faut voir si les critiques prouvent leurs assertions.-

Prenons d'abord, la seconde, celle qui a rapport au changement du commencement de l'année.

„L'année finissait-elle en automne, à l'époque des Rois ?„

a) On affirme qu'à l'époque des Rois, l'année finissait et commençait en automne, et on apporte comme preuves, les passages suivants : Exode XXIII, 16; XXXIV, 22; I Sam. I, 20,21; Isaïe XXIX, 1; XXXII, 10.(1)

Je commence par exclure Isaïe XXIX, 1, qui parle seulement d'„un cycle annuel de fêtes„, sans indiquer où ces fêtes commencent et où elles finissent. Je ne crois pas, non plus, qu'Isaïe XXXII, 10 soit plus démonstratif : Voici, en effet, ce que le prophète est censé dire à des femmes : „Vous serez dans le trouble, pendant des jours au-delà d'une „ année (c'est-à-dire, pendant plus d'une année), ô (femmes) qui „ avez trop de confiance, car la vendange fera défaut et la moisson ne „ viendra pas.„ — On dira peut-être, qu'aux yeux du prophète, la vendange et la moisson semblent marquer la fin d'une année, mais, outre que cette explication est forcée et que le prophète indique plutôt le cycle annuel tout entier, par les deux grandes opérations de la vendange et de la moisson, sans se préoccuper du commencement ou de la fin, on pourrait observer qu'en prenant les termes d'Isaïe à la lettre, la moisson suivrait la vendange en Palestine ! — Pour prouver sa thèse J. Welhausen ferait bien de mieux choisir ses textes. —

I Samuel I, 20-21 est encore moins clair qu'Isaïe ; car il n'est question là que d'un sacrifice annuel, qu'Elcana et Anne venaient offrir au tabernacle de Silo. Pour voir là l'ombre d'une preuve, il faut admettre d'abord : 1° qu'il s'agit d'une fête d'automne. 2° que cette fête était, non seulement la principale, mais encore la seule grande fête célébrée en ce moment par Israel. — Welhausen aurait du mal à établir ces deux points.

Restent donc, pour toute preuve, Exode XXIII, 16 et XXXIV, 22, deux textes parallèles.

Il s'agit, dans le contexte, des trois grandes fêtes annuelles.

---

(1). — Voir J. Welhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, p. 109-112. —

Dans les deux versets qu'on nous signale, il est plus particulièrement question de la « fête des semaines où on offrait les prémisses de la moisson de froment et de la fête de la récolte, cycle de l'année (Exode XXXIV, 22), c'est-à-dire, marquant la fin du cycle annuel, ou arrivant vers la fin du cycle annuel). L'exode XXIII, 16 est plus explicite, car il dit : « au moment où l'année sort, c'est à dire, se termine. — Ces deux derniers passages sont assurément plus démonstratifs, mais ils sont encore ambigus, car il peut-être question là : 1° de la fin de l'année ecclésiastique, 2° de la fin de l'année civile, 3° de la fin de l'année physique. — La récolte est, en effet, la fin du cycle que parcourt l'évolution annuelle de la nature. — Par conséquent, la démonstration manque de rigueur et de précision.

Mais comment prouve-t-on que, vers l'époque de la captivité, on transporta le commencement de l'année à une autre époque, et qu'il ne fût plus placé après la fête de la récolte ? — Le voici.

D'après le Lévitique XXIII, 24, 25 et les Nombres XXIX 1 et suiv. dit-on, la fête des trompettes a lieu le premier du septième mois. Ce n'est là qu'une solennité ecclésiastique ; mais on sait, par la tradition (Cfr. Lévit. XXV, 9-10?), que cette fête coïncidait avec « un commencement de l'année » — Donc, conclut-on, c'est là un souvenir d'une époque où l'année civile débutait en automne. Par conséquent, le commencement de l'année civile a été transporté au printemps au moment où écrit l'auteur du Lévitique XXIII, 24, 25 et des Nombres XXIX. Or, ce changement n'a pu avoir lieu que sous l'influence de la domination babylonienne. — Par conséquent, le Code sacerdotal est postérieur à l'époque babylonienne.

Je me demande comment des hommes sérieux peuvent se payer de pareils raisonnements. — Tout est contestable dans cette série de propositions. On admet que l'influence babylonienne a fait transporter le commencement de l'année au printemps, parce qu'on refuse toute valeur historique au récit de l'Exode XII-XIV. On n'admet pas, non plus, deux manières de supputer les années, l'une civile et l'autre religieuse, alors que l'Exode XII, 1 l'insinue nettement et que cela explique toutes les particularités de langage.

Les théories des critiques contemporains ont deux inconvénients graves : 1° Elles ne sont pas prouvées ; elles ne s'appuient sur rien ou sur presque rien. 2° Elles vont contre toutes les explications que les Juifs ont données. Par conséquent, elles ne méritent aucune confiance.

„b) Comment les Israélites ont nommé et compté les mois ?"

b) Arrive-t-on à mieux démontrer 1° que primitivement les mois étaient désignés par des noms hébreux. — 2° que plus tard, à une époque moderne, on les désigna par des numéros d'ordre ou par les noms syriens ? — Pas davantage, on a beau refaire une histoire littéraire fantaisiste, que les livres de la Bible ou les fragments de livres se refusent à se ranger en deux catégories : les uns où il n'y a que des noms des mois hébreux, les autres où il n'y a que l'indication des mois par des numéros d'ordre. De plus, ceux qui contiennent les noms en Hébreu ne sont pas toujours plus anciens que ceux qui contiennent les noms de mois avec des numéros d'ordre. Par conséquent, la théorie n'est pas démontrée. Or, pour tirer d'un détail aussi mince, des conclusions rigoureuses relativement à la composition d'un livre à une époque plutôt qu'à une autre, il faudrait établir solidement les faits sur lesquels on s'appuie, non pas avec des à-peu-près, mais avec des témoignages clairs, précis, formels.

Ainsi, d'après les critiques, les auteurs postérieurs à l'exil auraient employé les numéros d'ordre, tandis que les auteurs antérieurs se seraient servis des noms hébreux.

Si je soumets à un contrôle les auteurs qui nomment les mois par des noms, voici ce que je remarque. Esdras (VI, 15), Néhémie (I, 1 ; II, 1 ; VI, 15), Zacharie (I, 7 ; VII, 1), Esther (II, 16 ; III, 7, 12, 13 ; VIII, 9, 12 ; IX, 1, 15, 17, 19, 21), I Macchab. (I, 57 ; IV, 52, 59 ; VII, 43, 49 ; XIV, 27 — et II Mac. I, 9, 18 ; X, 5 ; XV, 37), sont certainement postérieurs à la captivité. — I Rois V, 38 ; VI, 1, 37 ; VIII, 2 ; Exode XIII, 4 ; XXIII, 15 ; XXXIV, 18 ; Deut. XVI, 1 sont antérieurs à la captivité : cela est admis par les critiques, en ce qui regarde l'Exode et le Deutéronome et cela est vraisemblable en ce qui regarde les Rois. Cependant, les Rois appartiennent, à tout le

moins, à l'époque de transition, puisqu'après avoir donné le nom du mois, on ajoute: „ Hic est mensis secundus (I Rois VI, 1)", „ Hic est „ mensis octavus " (I Rois VI, 38), etc. Il faut donc retirer les Rois de la liste des faits qui prouvent que, dans les anciens temps, on désignait les mois par les noms hébreux. Restent, par suite, comme textes ayant une valeur, Exode XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut. XVI, 1 — Est-ce suffisant pour établir qu'on avait une coutume et qu'on n'avait pas l'autre? — Je ne le crois pas; j'en doute beaucoup. On nommerait divers mois, par leurs noms hébreux dans ces quatre passages qu'à la rigueur on pourrait admettre la coutume dont on parle; mais il n'en est pas ainsi: les quatre passages se rapportent à un seul et même mois, au mois d'Abib, au mois qui était devenu le premier de l'année, suivant l'ère nouvelle. Or, comment aurait-on compris, sans l'addition du nom du mois, ce qui est dit dans Exode XII, 1: „ Ce mois-ci sera pour vous le pre- „ mier des mois?" C'eût été évidemment impossible, sinon pour les auditeurs de Moïse, du moins pour les lecteurs du Pentateuque. — Un seul fait de ce genre ne suffit pas pour établir une coutume comme celle dont on parle. Il ne peut pas servir de fondement à la théorie des critiques.

On s'est laissé induire en erreur par l'explication qu'ajoute l'auteur des Rois, quand il dit: „ au mois de Zio, c'est-à-dire, „ au deuxième mois" (I Rois, VI, 1). On a cru qu'alors les lecteurs avaient déjà besoin qu'on leur fît connaître l'équivalent des anciens noms, en numération moderne; mais c'est exagérer la portée d'un fait minuscule, sans quoi il faudrait dire aussi qu'à l'époque où écrivait l'auteur de I Macchabées XVI, 14, on n'avait plus l'habitude de compter les mois, puisqu'après avoir nommé le „ onzième mois", il ajoute „ c'est-à-dire, au mois de Chébeth."

La vérité vraie est que nous n'avons pas les moyens de savoir au juste ce qu'on faisait dans l'ancien temps, car Osée, Amos, Michée, Joël, Isaïe, etc ne nomment pas les mois par leurs noms hébreux et ils ne les comptent pas davantage par leurs numéros d'ordre. Il faut en dire autant des Juges et de Sa-

muel. Par conséquent, tout ce qui, en dehors des livres controversés (l'Hexateuque), aurait pu nous éclairer sur les anciens temps nous fait défaut. — L'Hexateuque et les anciens prophètes mis de côté, tout le reste est moderne ou se tait sur la question.

Ce qui est ensuite très probablement vrai, c'est que les deux coutumes, celle de désigner les mois par leurs noms propres et celle de les désigner par un numéro d'ordre ont existé simultanément. Cela est certain pour ce qui regarde les temps modernes. Quant aux temps anciens, nous ne pouvons que le conjecturer, du moment qu'on rejette le témoignage de l'Hexateuque. Seulement, il est bon d'observer que, seul, le mois d'Abib est nommé dans l'Hexateuque, et que, en dehors des quatre passages indiqués plus haut, les mois sont toujours désignés par leurs numéros d'ordre.

Nous ne pouvons peut-être pas dire que la théorie des critiques est fausse, quoique nous ayons beaucoup de raisons de le croire, mais elle n'est pas, en tout cas, prouvée, même en acceptant l'histoire littéraire, telle qu'on la fait.

„Objection tirée de la „précision des dates „dans le Pentateuque.„

3°. — Après ces objections portant sur les détails de la manière de compter, on a fait une difficulté contre le tout : Dans le Pentateuque, a-t-on dit, „ l'Exode constitue une date, et, à partir de cette „date, on donne, pour les évènements suivants, l'année, le mois et le jour. „ Or, continue-t-on, cette précision n'est devenue usuelle que dans les „ temps modernes. Par conséquent, les livres du milieu du Pentateu- „ que sont modernes, eux aussi „.(1)

Il est parfaitement vrai que l'Exode fait époque dans le Pentateuque, et, s'il a eu lieu comme le raconte ce livre, il méritait certainement de devenir le point de départ d'une ère nouvelle. C'est aussi l'ère à laquelle nous ramènent constamment les prophètes anciens et nouveaux, aussi bien que les livres historiques. Il paraît même qu'on savait combien d'années après l'Exode s'étaient passés certains évènements (I Rois, VI, 1). Toutefois,

(1). — J. Wellhausen, Prolegomena zur geschichte Israels, page 367. —

l'habitude de dater avec précision les évènements, à partir de l'Exode, ne fut pas générale ou durable, ainsi que le montrent les Juges et Samuel. Dans les livres du milieu du Pentateuque, on nomme quelquefois l'année, le mois et le jour très souvent, mais cela est exigé par les circonstances. Les fêtes sont placés à un mois et à certains jours de ce mois. Quant aux évènements, on note quelques-uns des principaux, pendant les deux premières et pendant la quarantième année de séjour au désert, mais cela était presque exigé par le fond même du récit. On ne trouve rien de semblable dans les anciens prophètes, qui se contentent de dates très générales; quant aux livres historiques, ils ne montrent pas toujours une grande précision; mais elle est rarement réclamée par les circonstances. C'est donc, encore une fois, une grosse théorie échaffaudée sur de légers indices et acceptée sans preuves suffisantes.

Conclusion.

„Pourquoi le dernier „chapitre a été un „peu moins dévelop- „pé."

1°.– Je termine ici l'étude que j'ai entreprise sur les institutions mosaïques.

J'aurais développé un peu plus le dernier chapitre, si la maladie n'était venue me surprendre au moment où je mettais en œuvre les matériaux que j'avais recueillis et où j'espérais pouvoir les élaborer à loisir. Les évènements en ont décidé autrement. Les mois que j'aurais pu consacrer aux recherches ou à la rédaction ont été perdus pour mes études, si bien que je n'aurais pas pu mettre fin à ce volume, si je n'avais eu pris de l'avance. Heureusement j'étais avancé, lorsque j'ai été contraint d'interrompre mes travaux, et j'ai pu reprendre ceux-ci à temps pour terminer mon cours comme d'habitude

„Première conclusion „à retirer de cette é- „tude relativement „au texte."

2°.– Si je jette un regard en arrière, avant de clore ces pages, il me semble que je puis tirer trois conclusions:

La première regarde le texte du Pentateuque, tel que nous l'avons: ce texte a pu subir quelques altérations et quelques remaniements, mais ils sont loin d'être aussi graves, aussi profonds, aussi étendus, que le prétendent certains critiques contemporains, ceux-là,

en particulier, que M. Renan a qualifiés de « Nouvelle École. »

a) « Le texte du Pentateuque n'est pas une fusion de cinq ou six oeuvres différentes »

a) Je ne crois point, par exemple, que le Pentateuque ait été formé par la réunion de cinq ou six oeuvres qui auraient eu, d'abord, une existence à part. Cela n'est pas démontré, tant s'en faut; et un ensemble de considérations historiques, philosophiques et morales, rendent la chose tout-à-fait impossible.

b) « Quelques interpolations ont été possibles. »

b) Mais j'admets sans peine qu'on a pu, au milieu de prescriptions et de lois très-authentiques, en glisser quelques-unes d'apocryphes. Cela est possible à priori et je n'oserais pas nier que quelques cas de ce genre ne se soient présentés. Cependant, je les crois rares, et, avant de les admettre en fait, j'examinerais attentivement les preuves sur lesquelles on s'appuie pour démontrer des interpolations. Malgré cela, je reconnais, je le répète, qu'on a pu insérer des textes modernes au milieu des textes anciens. C'est ainsi, par exemple, que la section d'Exode XXX, 11-16, dont j'ai parlé tout à l'heure, aurait pu être inventée à une époque moderne, car il n'y aurait eu qu'à ajouter, au chapitre XXXVIII, le passage correspondant, ce qui eût été relativement facile. Je concevrais donc qu'on pût discuter l'origine d'un passage de ce genre, bien que, suivant moi, les raisons apportées par Reuss soient insuffisantes quand il s'agit de prouver le caractère apocryphe de cette section. Je ne crois pas, au contraire, qu'un passage comme Exode XXX, 1-10 ait pu être ajouté après coup à l'oeuvre primitive. Il eût fallu remanier le texte de la Bible en cent endroits différents et un faussaire n'aurait pas eu certainement assez de présence d'esprit pour opérer toutes ces retouches. Cela me paraît tout-à-fait impossible.

c) « Progrès à faire dans la critique des détails »

c) La science biblique contemporaine ouvre donc un horizon nouveau et un champ très-vaste à l'étude de la Bible, non pas dans la critique de l'ensemble, mais dans la critique des détails. Le texte original peut-être amélioré ou même retrouvé, dans un assez grand nombre d'endroits, soit par la comparaison avec les anciennes versions, soit même par l'étude de l'hébreu toute seule, par une étude minutieuse, patiente et prolongée; par une étude sobre, sage,

accomplie avec maturité. Sous ce rapport, les travaux de quelques auteurs contemporains sont à louer, et peuvent fournir, d'ores et déjà, des matériaux pour d'utiles corrections. Les catholiques peuvent faire de nombreux emprunts aux ouvrages des auteurs rationalistes, et mettre à profit leurs laborieux travaux. En tout cas, il est un mérite qu'on ne peut contester aux savants d'Allemagne, de Hollande et d'Angleterre, c'est d'étudier la Bible avec un zèle et une ardeur, qui ne se laissent rebuter par aucune aridité. Les catholiques ont tout à gagner à les imiter sur ce point.

« Conclusion relativement à l'origine du Pentateuque. »

3°. — L'étude des institutions dites mosaïques nous a conduits à un autre résultat, relativement à l'origine et à l'antiquité du Pentateuque et ce résultat est double.

a) Nous avons constaté, d'abord, d'une manière négative, que rien ne va contre l'origine et l'antiquité que la tradition Judéo-Chrétienne assigne au Pentateuque, dans les Institutions mosaïques, ni dans l'objet, ni dans le lieu, ni dans le ministre, ni dans les actes, ni dans le temps du culte, ni dans ce qu'on peut appeler les institutions sociales. Il n'y a que Jules Welhausen qui puisse croire ou dire que Moïse aurait donné à ses compatriotes et à ses contemporains « une pierre au lieu de pain », s'il leur avait fait connaître le Dieu véritable, le Dieu unique, suprême et universel. Les objections que les critiques font, soit contre l'origine du monothéisme israélite, soit contre le reste du culte, vont le plus souvent contre le texte de la Bible, ou bien sont une exagération manifeste de certains passages qu'il est facile d'expliquer correctement; en outre, elles reposent sur une reconstruction, soit de l'histoire profane, soit de l'histoire religieuse, soit de l'histoire littéraire, qui est absolument fantaisiste. Il est clair et évident pour quiconque sait penser par lui-même, que, si l'Ecole Nouvelle a fait preuve d'une certaine habileté quand il s'est agi de renverser et de détruire, elle s'est montrée absolument incapable quand il a fallu reconstruire. L'histoire biblique, telle qu'elle est dans le Pentateuque, est certainement difficile à comprendre pour la raison humaine, puisqu'elle déborde de surnaturel; mais l'histoire biblique, que

les critiques nous refont, est encore plus inadmissible, parce qu'elle heurte toutes les lois du monde intellectuel et moral.

b) A côté de ce résultat, qui est avant tout négatif, nous en avons recueilli un autre qui est, en grande partie, positif ; l'étude détaillée, que nous avons faite des institutions dites mosaïques, nous a montré que leur ensemble accuse, d'une manière générale, une haute antiquité, une antiquité qui remonte au-delà de celle où nous transporte la partie la plus ancienne de la Bible, en dehors du Pentateuque. Ni le monothéisme, ni la loi sur l'unité du lieu du culte, ni l'institution du sacerdoce lévitique, ni la loi relative aux actes et aux temps du culte, ni la description et le partage de la Palestine, ni la constitution théocratique d'Israel, prises dans leur ensemble, n'accusent une origine moderne. Tout cela nous reporte à une époque antérieure à David et à Salomon.— Sans doute, il ne suit pas de là, directement que cet ensemble d'institutions est l'oeuvre de Moïse, puisque l'argument ne conclut qu'à une antiquité relative ; mais l'origine mosaïque de cette législation découle indirectement de toutes ces considérations, puisque c'est cette origine qu'elle s'attribue elle-même, que c'est encore cette origine que lui attribue le reste de la Bible et que la nation Israélite toute entière n'a jamais connu d'autre législateur que Moïse.

b) „ Forme positive que prend cette „ conclusion „

4°.— Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître, que de ces deux résultats, l'un négatif et l'autre positif, c'est le premier qui domine sur le second. Celui-là est un résultat direct de l'étude que nous achevons, celui-ci n'est qu'un résultat indirect. Il ne garantit au Pentateuque qu'une antiquité relative, à savoir, une antiquité plus grande que celle des prophètes et du reste de la Bible. Pour aller plus loin ou pour remonter plus haut, il faut nécessairement faire intervenir l'argument traditionnel : seule la tradition Judéo-Chrétienne attribue au Pentateuque, avec autant de précision que de clarté, l'origine qu'il s'assigne lui-même.

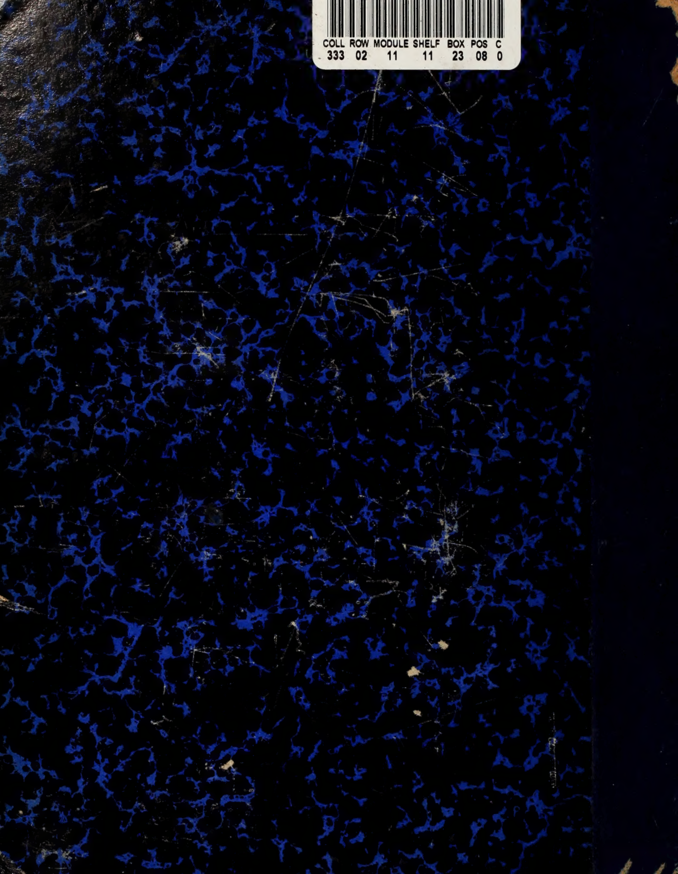
„ Conclusion générale „

Table




La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance
The Library
University of Ottawa
Date Due





COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 11 11 23 08 0